

Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
D. ERWIN PREUSCHEN
in Hirschhorn a. Neckar

1911

Zwölfter Jahrgang





LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE
NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
UND
DIE KUNDE DES URCHRISTENTUMS

HERAUSGEGEBEN VON
D. ERWIN PREUSCHEN

1911

ZWÖLFTER JAHRGANG

Mit drei Tafeln



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1911

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Corssen, P., Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes	1
Koch, H., Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche	37
Conybeare, F. C., The Odes of Solomon Montanist	70
Zwaan, J. de, Minuskelgruppen in 2 Petri und Judas	76
Hatch, W. H. P., Über den Namen Papias	83
Drachmann, A. B., Zu Joh 8, 44	84
Rühl, F., Zur Herkunft des lateinisch-gotischen Bibelfragments	85
Duensing, [H.], Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomos	86
Schütz, R., Zum Feigengleichnis	88

Harnack-Heft

Widmung zu Harnacks 60. Geburtstag	89
Holtzmann, O., Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum .	90
Fries, S. A., Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert	108
Loisy, A., La mention du temple dans les Odes de Salomon	126
Conybeare, F. C., The Old Georgian Version of Acts. [Mit 3 Tafeln]	131
Windisch, H., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evan- gelisten	141
Bacon, B. W., Date and Habitat of the Elders of Papias	176
Soden, Hans v., ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ und <i>sacramentum</i> in den ersten zwei Jahrhun- derten der Kirche	188
Burkitt, F. C., LIFE, ΖΩΗ, ἡΑΥΥΪΜ	228
Turner, C. H., Two Notes on the <i>Philocalia</i>	231
Spitta, F., Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief	237
Preuschen, E., Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms	243
Kattenbusch, F., Das Messiasium Jesu	270
Boehmer, H., Hat Benedikt von Nursia die Didache gekannt?	287
Klostermann, E., Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus v. Laodicea	287
Erklärung zu S. 1 Anm. 1 ds. Jgs.	288
Brandt, W., Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes?	289
Achelis, H., Altchristliche Kunst	296
Goguel, M., Le rejet de Jésus à Nazareth	321
Dibelius, F., Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums	325
Kluge, Th., Die georgischen Übersetzungen des „Neuen Testamentes“	344
Seybold, C. F., Zu Tertullian De anima c. 43	351
Crum, W. E., Schila und Tabitha	352

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Achelis, H., Altchristliche Kunst	296
Bacon, B. W., Date and Habitat of the Elders of Papias	176
Boehmer, H., Hat Benedikt von Nursia die Didache gekannt?	287
Brandt, W., Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes?	289
Burkitt, F. C., LIFE, ΖΩΗ, ἡΑΥΥΙΜ	228
Conybeare, F. C., The Odes of Solomon Montanist	70
„ The Old Georgian Version of Acts. [Mit 3 Tafeln]	131
Corssen, P., Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes	1
Crum, W. E., Schila und Tabitha	352
Dibelius, F., Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums	325
Drachmann, A. B., Zu Joh 8, 44	84
Duensing, [H.], Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomos	86
Fries, S. A., Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert	108
Goguel, M., Le rejet de Jésus à Nazareth	321
Hatch, W. H. P., Über den Namen Papias	83
Holtzmann, O., Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum	90
Kattenbusch, F., Das Messiasium Jesu	270
Klostermann, E., Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus v. Laodicea	287
Kluge, Th., Die georgischen Übersetzungen des „Neuen Testamentes“	344
Koch, H., Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche	37
Loisy, A., La mention du temple dans les Odes de Salomon	126
Preuschen, E., Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms	243
Rühl, F., Zur Herkunft des lateinisch-gotischen Bibelfragments	85
Schütz, R., Zum Feigengleichnis	88
Seybold, C. F., Zu Tertullian De anima c. 43	351
Soden, Hans v., ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ und sacramentum in den ersten zwei Jahrhun- derten der Kirche	188
Spitta, F., Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief	237
Turner, C. H., Two Notes on the <i>Philocalia</i>	231
Windisch, H., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evan- gelisten	141
Zwaan, J. de, Minuskelgruppen in 2 Petri und Judas	76

Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes.

Von P. Corssen in Wilmersdorf.

Die unter dem Titel *De montibus Sina et Sion* bekannte pseudocyprianische Schrift, auf die A. Harnack in seinen patristischen Miscellen (Texte und Untersuchungen, N. F. V, 3, 135 ff. 1900) nachdrücklich hingewiesen hat, hatte mich seit langem interessiert, ohne daß ich dazu gekommen wäre, ihr ein eingehenderes Studium zu widmen. Eine äußere Veranlassung hat mich kürzlich dazu genötigt, für die ich einem jüngeren Gelehrten zu Dank verpflichtet bin, Hans Freiherrn v. Soden, dessen Buch *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig 1909, ich übernommen habe in den Göttingischen gelehrten Anzeigen zu besprechen.¹ In diesem Buche sind auf S. 255—263 die neutestamentlichen Zitate der Schrift behandelt. Was ich über diesen Abschnitt zu sagen hatte, ging über den Rahmen einer Rezension hinaus, und so benutze ich dankbar die Gastfreundschaft des Herausgebers dieser Zeitschrift, um in ihren Spalten einige Bemerkungen über die Schrift niederzulegen.

Trotz oder vielleicht wegen ihres krausen Inhalts muß sich die kleine Schrift eines erheblichen Ansehens erfreut haben. Sie ist häufig abgeschrieben — nach v. Soden fehlt sie nur in wenigen umfangreicheren Cyprianhandschriften — und auf Augustin hat sie einen so starken Eindruck gemacht, daß er eines ihrer Haupttheologumena mit großer Breite wiederholt hat.

Adam bedeutet nach dem Verfasser unserer Schrift 'terra caro facta', denn Gott hat den Menschen aus Erde geschaffen (Gen 2, 7),

¹ Der Eingang meiner Rezension ist von der Redaktion am 2. 9. 10 bestätigt worden. Wann und ob sie erscheinen wird, weiß ich nicht, da eine diesbzgl. Anfrage an die Redaktion unbeantwortet blieb.

die er von den vier Wendepunkten der Welt zusammenraffte (Jes 40, 12). Dieser sein Ursprung ist in dem Namen Adam ausgedrückt. Der Schöpfer hatte an die vier Enden der Welt vier Sterne gesetzt, anatole, dysis, arctos, mesembrion; die Anfangsbuchstaben dieser vier Sterne aber ergeben den Namen Ἀδὰμ. Nun sind $\alpha + \delta + \alpha + \mu = 46$. Diese Zahl aber bedeutet die Passion. Denn in 46 Jahren ist der Tempel erbaut worden, der Tempel aber ist nach Joh 2, 21 ein Gleichnis des Fleisches Jesu (c. 4).

Die Erklärung des Namens Adam wird durch die Bemerkung eingeleitet: 'invenimus in scripturis'. Man möchte gern wissen, welche Schrift gemeint ist. Harnack vermutet, es sei das Henochbuch, allein in der von ihm daraus nach Bonwetsch zitierten Stelle fehlt die für unsere Schrift charakteristische Auffassung, anatole, dysis, arctos, mesembrion seien Sterne. Die Zurückführung des Namens auf die Anfangsbuchstaben der vier Himmelsgegenden kennt auch die Sibylle (Orac. Sibyll. III, 24 ff.):

Αὐτὸς δὲ θεὸς ἐστὶ ὁ πλάσας τετραγράμμονα Ἀδὰμ
 Τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὖνομα πληρώσαντα
 Ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίαν τε καὶ ἄρκτον.

Von dieser Weisheit hat nun Augustin in seinem Kommentar zu dem Johannesevangelium zweimal Gebrauch gemacht, das erste Mal tr. IX, 14 zur Erklärung des Ausdrucks ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς Joh 2, 6.

Augustin geht in der Aufsuchung des mystischen Sinnes der Hochzeit zu Kana von dem Gedanken aus, daß die sechs Krüge die sechs Weltalter bedeuten, von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis auf Johannes den Täufer, vom Täufer bis zum Ende der Welt. Die Prophetie war von Anfang der Welt da, aber solange ihre Beziehung auf Christus nicht erkannt war, war sie Wasser. Die Verwandlung des Wassers in Wein bedeutet die Offenbarung, daß Christus der Inhalt der Prophetie war. Die zwei oder drei Maß bedeuten Vater und Sohn einerseits und die Trinität anderseits (IX, 3—8). — Aber Augustin begnügt sich nicht mit dieser Erklärung und stellt daneben eine andere zur Wahl. Adam und Eva waren die Stammeltern nicht nur der Juden, sondern der gesamten Menschheit, und Christus wurde in Adam allen Völkern figürlich dargestellt. So zeigen die sechs Krüge als Figuren der sechs Weltalter die Bestimmung der Prophetie für alle Völker (IX, 9—17). In diese Erklärung wird nun auch eine entsprechende

Deutung der metretae binae vel ternae hineingezwängt in Anknüpfung an den Namen Adam, die beinahe wörtlich aus unserer Schrift entlehnt ist: 'In eius vocabulo quattuor litteris quattuor orbis terrarum partes per graecas appellationes demonstrantur. Si enim graece dicantur oriens, occidens, aquilo, meridies, . . . in capitibus verborum invenis Adam. Dicuntur enim graece quattuor memoratae mundi partes ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία. Ista quattuor nomina si tamquam versus quattuor sub invicem scribas, in eorum capitibus Adam legitur' (IX, 14). Man sieht, daß diese Erklärung an den Haaren herbeigezogen ist und daß sie schlechterdings nicht das geringste mit den zwei oder drei Maß der Wasserkrüge, deren mystische Bedeutung doch erläutert werden soll, zu tun hat. Aber gerade das ist ein Zeichen, wie Augustin von dieser Kabbalistik fasziniert war.

Er benutzt dann unsere Stelle noch einmal tr. X, 12 zur Erklärung von Joh 2, 20, um die Bedeutung der Zahl 46 aus dem Zahlenwert des Namens Adam zu erläutern. Aber wie eng gebunden er an seinen Vorgänger ist, zeigt sich auch hier, denn er wiederholt die ganze eben mitgeteilte Erörterung über den Ursprung des Namens Adam, obwohl sein Zahlenwert gänzlich unabhängig davon ist, daß die vier Buchstaben, aus denen er besteht, die Anfangsbuchstaben der vier Himmelsrichtungen bilden.

Der Verfasser der Schrift *De Pascha computus* (Hartel, opera Cypriani t. III, 248), der sich ebenfalls den Gedanken angeeignet hat, der Name Adam habe eine geheimnisvolle Beziehung zu der Bauzeit des Tempels (c. 12), hat daher mit gutem Grunde die Erörterung über den Zusammenhang des Namens mit den Himmelsrichtungen unterlassen (c. 16); auch findet sich bei ihm nicht die Gleichsetzung der Lebensjahre Jesu mit der Dauer des Tempelbaus und die Beziehung auf Joh. 2, 20, da er daran festhält, daß Jesus im 31. Jahre gestorben sei (c. 20). Es ist daher recht zweifelhaft, ob die Schrift *De Pascha computus* von der Schrift *De montibus* abhängt, sicher aber, daß Augustin an die erstere nicht gedacht haben kann, als er seine Erläuterung von Joh 2, 20 mit den Worten schloß: 'Haec, fratres mei, etiam ab anterioribus maioribus nostris dicta sunt et inventus est iste numerus in litteris quadragenarius senarius'. Der Plural hat dabei wenig zu sagen. Man wendet ihn oft genug an, wenn man sich allgemein ausdrückt und doch dabei an etwas Bestimmtes denkt, das man nicht namhaft machen will. Ob man das Recht hat, aus den Worten Augustins zu schließen, daß er Cyprian nicht für den Verfasser der Schrift hielt, da er sonst seinen Namen genannt haben würde, vermag ich nicht zu beurteilen.

Jedenfalls hat er unter dem 'Vorgänger' doch wohl einen Bischof verstanden und so der Schrift, trotz der höchst merkwürdigen Dinge, die, wie wir sehen werden, darin vorkommen, eine durch Alter und Verfasser verbürgte Autorität beigelegt.

Augustin hat unsere Schrift, ohne sie zu nennen, noch an einer anderen Stelle benutzt. In demselben Zusammenhange, in dem er die Erklärung der *μετρηται* mit dem Namen Adam verknüpft, findet sich der Satz: 'mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia' (IX, 10), der inhaltlich auf das genaueste mit einem Satze unserer Schrift stimmt: 'percussus in latere ventris: de latere sanguis aqua mixtus profusus afluebat, unde sibi ecclesiam fabricavit'¹ (c. 9). Zum Beweise wird in der Schrift *De montibus* Joh 7, 38 'flumina de ventre eius fluebunt' zitiert. Von einem Zusammenhang zwischen Joh 7, 38 und 19, 34 weiß Augustin in der Erklärung von 7, 38 (tr. XXXII, 2) nichts, sondern sagt ausdrücklich, man müsse nach der Bedeutung dieser Stelle nicht fragen, da der Evangelist selbst sage, es sei der heilige Geist gemeint. Auch in der Erläuterung von 19, 34 (tr. CXX, 2) weiß er nichts von der früheren Erklärung in tr. IX, 10, widerspricht ihr vielmehr ausdrücklich mit den Worten: 'Vigilanti verbo evangelista usus est, ut non diceret: latus eius percussit (eben das Wort, das er selbst IX, 10 gebraucht hatte) aut vulneravit aut quid aliud, sed aperuit, ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt'. Die sacramenta waren zwar oben auch erwähnt; aber hier sind sie das Gnadenmittel der Kirche, durch das man zum wahren Leben gelangt ('sine quibus ad vitam quae vera vita est non intratur'), dort stellt die hervorbrechende Mischung von Blut und Wasser die Geburt der Kirche selbst dar, eine Anschauung, deren Bedeutung durch das, was gleich anzuführen ist, noch deutlicher werden wird.

Die Unselbständigkeit Augustins an der früheren Stelle ist damit bewiesen und seine Abhängigkeit von der Schrift *De montibus* wird durch die Anwendung des später verworfenen Ausdrucks *percuti* außer Zweifel gestellt. Allein daneben darf doch ein anderer Einfluß nicht übersehen werden. Der oben zitierte Satz aus IX, 10 wird nämlich durch eine Vergleichung von Christus und Adam eingeleitet, von der die Schrift *De montibus* nichts weiß: 'Dormit Adam ut fiat Eva, moritur Christus, ut fiat ecclesia, dormienti Adae fit Eva de latere, mortuo Christo usw.' Das hat Augustin aus Tertullian *De anima* c. 43: 'Si

¹ Über die Form des Satzes vgl. unten S. 29.

enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde¹ lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia'.

So finden wir auch bei Tertullian den Gedanken von der Geburt der Kirche aus dem Leibe Christi. Aber die ganz verschiedene Motivierung in der Schrift *De montibus* erweist ihre völlige Unabhängigkeit von Tertullian. Konstruiert dieser einen Parallelismus zwischen Gen 2, 21 ff. und Joh 19, 34, so geht der Verfasser unserer Schrift von Ps 39, 9 aus 'lex tua in medio ventris mei', nach der Lesart des Sinaiticus, Alexandrinus und Turicensis κοιλίας statt καρδιάς. Diese Stelle aber setzt er wiederum mit derjenigen in Verbindung, die den Ausgangspunkt der ganzen Schrift bildet: 'De Sion exiit lex' (Jes 2, 3), mittelst des Zwischengedankens: 'Lex Christianorum crux est sancta Christi'.

Wir können das wunderliche Bild von der Entstehung der Christenheit noch weiter rückwärts verfolgen. Bei Justin, *Dial. c. Tryph. c. 135* findet sich der Satz: „Wie er Christus Israel und Jakob nennt (Jes 42, 1), so sind auch wir aus dem Bauche Christi wie ein Stein geschnitten (ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες), das wahre israelitische Geschlecht.“ Merkwürdigerweise wird hier der doch nichts weniger als selbstverständliche Ausdruck in keiner Weise erklärt und weder mit Genesis noch mit Johannes in Verbindung gesetzt, sondern wie eine kurrente Münze weitergegeben. Zwar wird zum Beweise, daß die Christen das wahre israelitische Volk sind, auf Jes 65, 9 ff. hingewiesen: καὶ ἐξάξω τὸ ἐξ Ἰακώβ σπέρμα καὶ ἐξ Ἰούδα, καὶ κληρονομήσει τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου usw., aber da diese Worte nicht im mindesten geeignet sind, die Vorstellung einer Geburt aus Christus hervorzurufen, so erscheint das angewandte Bild nur um so merkwürdiger. Die Voraussetzung zu ihm kann aber nur in Joh 19, 34 gefunden werden. Daß Justin mit dem vierten Evangelium bekannt war, halte ich aus andern Gründen für absolut sicher. Hier aber liegt die Sache so, daß Justin selbst offenbar nicht an das Evangelium denkt, sondern den Ausdruck einer auf das Evangelium gegründeten Theologie entlehnt.

Schlechterdings unverständlich und jedenfalls der Grundanschauung völlig widersprechend ist die Wendung λατομηθέντες. Ich kann nicht glauben, daß das Wort richtig überliefert ist, und möchte vermuten, daß Justin geschrieben habe: ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λαπάρας τηθέντες, „aus den Weichen des Bauches Christi geschnitten“. Λαπάρα würde πλευρά bei Johannes entsprechen. Man wäre versucht, λαπαροτομηθέντες

¹ *perinde* ist mir unverständlich.

zu schreiben, wenn nur der Ausdruck 'Laparotomie' schon im Altertum nachzuweisen wäre. Allein wenn nicht der Ausdruck, so war doch die Operation selbst bekannt und wurde an verstorbenen Wöchnerinnen ausgeführt. Das lehrt die Digestenstelle lib. XI tit. 8, 2 'negat lex regia mulierem quae praegnas mortua sit humari, antequam partus ei excidatur; qui contra fecerit, spem animantis cum gravida peremisse videtur'. War aber die Laparotomie an verstorbenen Wöchnerinnen üblich und bekannt, so würden wir hierin den eigentlichen Grund der wunderlichen Deutung der johanneischen Erzählung zu erkennen haben. Wie der toten Wöchnerin, so wird dem am Kreuz verstorbenen Herrn die Seite zur Geburt geöffnet. Der Erlösungstod wird in dieser Auffassung zur Heilsgeburt eines neuen Volkes. Aus dem ersten Menschen geht ein zum Tode, aus dem zweiten ein zum Leben bestimmtes Geschlecht hervor. Es ist eine Materialisierung paulinischer Gedanken. Mit Christus beginnt eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. An Stelle der unvollkommenen Schöpfung ist die zweite vollkommene getreten.

Diesem Grundgedanken kommt Tertullian am nächsten, aber die von Tertullian und untereinander gänzlich unabhängigen Beziehungen darauf, die wir bei dem Anonymus und Justin finden, zeigen, daß nicht Tertullian es ist, der ihn zuerst konzipiert hat. Der älteste von den dreien verwendet, aus dem Zusammenhang losgelöst, den Ausdruck, daß die Christenheit eine Geburt Christi sei, wie eine bloße Formel. Bei dem Anonymus hat der Ausdruck dann eine neue, aber keineswegs glücklichere Motivierung bekommen.

Die Symbolik, die der Anonymus mit der Zahl 46 treibt, dient ihm nicht nur zur Interpretation von Joh 2, 20. Er weiß ihr in demselben Zusammenhang noch eine andere geheimnisvolle Bedeutung zu geben: 'Hic numerus passionem declarat eo, quod sexto millesimo anno hora sexta passus resurgens a mortuis quadragesimo die in caelis ascendit.'

Wie kommt aber aus diesem Exempel die Zahl 46 heraus? $6000 + 46$ gibt doch eben immer nur 6046, abgesehen davon, daß wir auf der einen Seite Jahre, auf der andern Tage haben. Ich denke, des Rätsels Lösung liegt nicht fern. Wir brauchen nur an den 90. Psalm zu denken: „denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag“. Aber daß diese notwendige Zwischenstufe des Gedankens nicht angegeben ist, beweist auf das deutlichste, daß der Verfasser seine Weisheit aus zweiter Hand hat und daß er in der kabbalistischen Kunst kein Meister, sondern nur ein stammelnder Schüler war.

Hand in Hand mit dieser Schülerhaftigkeit geht eine geradezu groteske Unkenntnis der Bibel. Schon Harnack hat darauf hingewiesen, daß der Verfasser den zweiten mit dem ersten Tempel verwechselt ('quia Salomon quadraginta sex annis templum Deo fabricaverit' c. 4). Allein was ist diese Verwechslung gegen den Irrtum, daß der Berg Sina, auf dem Moses das Gesetz von Gott erhielt, in Palästina läge? ('Sina montem esse terrenum in arida terra constitutum, qui est in Syriam Palaestinam' c. 3.) Auch die Fragestellung, in die das Thema gekleidet wird, ob der Berg Sina und der Berg Sion einer oder zwei Berge seien, ist höchst verwunderlich (c. 1). Der Verfasser kann nur durch die äußere Ähnlichkeit der beiden Namen im Griechischen und Lateinischen auf diese Frage geführt sein. Da diese Ähnlichkeit im Hebräischen nicht vorhanden ist, so zeigt sich zugleich, wie es um die hebräischen Kenntnisse steht, mit denen der Verfasser prunkt. Wenn die Antwort lautet, der Berg Sina sei etwas anderes als der Berg Sion, nämlich dieser ein heiliger und geistiger Begriff, Sina aber ein irdischer Berg (c. 2 u. 3), so sieht man, daß der Verfasser der Meinung war, Sina und Sion seien für die gemeine Auffassung identisch. — Von andern Mißverständnissen ähnlicher Art werden wir später hören.

Die Schrift ist in einem barbarischen Latein verfaßt. Meines Erachtens trifft man die Sache nicht, wenn man es schlechthin als Vulgärlatein bezeichnet. Es dürfte kaum eine zweite Schrift geben, die so viele und starke Solözismen enthält. Hier eine kleine Auslese.

Vertauschungen von Ablativ und Akkusativ, abgesehen von den zahlreichen Fällen, wo auslautendes *m* fälschlich zugesetzt oder weggelassen ist: P. 112, 3 Hartel *de duos populos*, — 8 *cum imperatorem et regem suum*, 113, 21 *cum nomen*, 104, 13 *per novo testamento*, — 14 *per Christo* (cod. T), 107, 6 *per angelo*, 113, 17 *per Pontio Pilato*, 110, 18 *per quo*, 111, 24 *inter quibus*, 110, 10 *in aeterno odio conversus*, ebenso — 15. 111, 5; 117, 9 *in illo credimus*, 108, 21 *in caelis ascendit*, 118, 15 *effugit in locis aridis et desertis*. Falsches Genus: 113, 17 *quem dictum*, 117, 7 *dictum dicentem*, 110, 20 *hunc odium*. Konjugationsfehler: 114, 16 *cadet* st. *cadit*, — 19 *praeponent* st. *praeponunt*, 108, 14 *faciet* st. *facit*, — 115, 15 *fluebunt* (Bibelzitat). 105, 12 *interpretat*, und so durchweg, aber nur in einer Handschrift, die andern korrigieren *interpretatur*, 108, 17 *vocitus* st. *vocatus*, ebenso 109, 20; 114, 6. 113, 19 *impulita* st. *impulsa*, dementsprechend 107, 14 *impulebantur* (*impulebantur* MT², *impolebantur* T¹) st. *impellebantur*, was Hartel fälschlich in den Text aufgenommen hat.

Metaplasmus: 107, 5 *populi infideli* (cdd MT) st. *infidelis*, 109, 9 *parentorum*, 117, 18 *caverna* st. *cavernas*; ebenda *caverna* st. *cavernae*, — 19 *cavernorum* st. *cavernarum*.¹

Verschiedenes: 105, 21 *mundus facta mala maculatus* (*per facta mala* μ), 115, 2 *quam quod* ohne voraufgehendes *potius* (von μ zugesetzt) st. *quam ut*, 118, 7 *post viam suam vadit* ('geht seines Weges'), *eo quod* dreimal mit Konjunktiv 110, 5; 114, 22 und 116, 24; dagegen mit Indikativ 107, 21; 108, 20; 113, 22; 116, 20. 109, 1 *quia fabricaverit* st. *fabricavit*, 118, 1 *quodsi voluerit* st. *voluit*, — 11 *quodsi ausus fuerit* st. *ausus est*. Als Participium absolutum wird der Nominativ des Participium Praesentis gebraucht, z. B. 107, 7 *haec vero nomina talem habent interpretationem demonstrans veritatem*, was die Ausgaben vor Hartel sinngemäß in *ut demonstret* verändert haben. Ähnlich 106, 16 und 115, 4. Einmal steht auch das Part. Perf. so 115, 11. Die Zitate werden gewöhnlich formelhaft durch den Abl. abs. 'eingeleitet wie 104, 16 *Iesu dicente* (st. *sicut Iesus dicit*). Ähnlich 105, 21; 106, 18; 110, 12; 111, 8; 113, 12; 115, 8. 13; 117, 11. *Quatenus* st. *quomodo* (das letztere kommt nicht vor), 105, 5. 18. 113, 10 (dasselbe öfters bei Lactanz s. Rönsch, *Italia* und *Vulgata*, S. 401). Eine besondere Vorliebe hat der Verfasser für die Partikel *vero*, am Anfang des Satzes 105, 9; 106, 21; 110, 16; 112, 8; 117, 8. 14, an zweiter Stelle 107, 7; 109, 18; 111, 7. 18; 117, 12. *Verum*, das in den Handschriften öfter mit *vero* rivalisiert, 105, 3 an erster, 114, 7 an zweiter Stelle. Dagegen treten *sed* (105, 14; 107, 13; 114, 21 an letzter Stelle unsicher, s. unten S. 11) und *autem* (106, 3; 112, 1. 6 [an letzter Stelle schwanken die Handschriften zwischen *autem* und *vero*] 115, 1; 118, 4) merklich zurück.

Zu den Solözismen und Besonderheiten kommt eine außerordentliche Schwerfälligkeit und Armut des Ausdrucks, sowie ein völliger Mangel an Periodisierung und Stilisierung der Rede. Da dem Verfasser andererseits das Griechische bekannt ist, so vermute ich, daß er ein in einer lateinischen Gemeinde lebender Grieche aus unteren Ständen war, der, um sich verständlich zu machen, die lateinische Sprache anwenden mußte, ohne ihrer völlig Herr geworden zu sein.

Trotzdem die Schrift in vielen Handschriften überliefert ist, hat Hartel zu ihrer Rezension nur drei Handschriften benutzt, einen Vaticanus Reginensis T, saec. X, einen Monacensis M, s. IX und eine ganz junge Handschrift ebenfalls in München, μ s. XV. Von Soden sagt, er habe

¹ Nicht hierher rechnen möchte ich 113, 17 *dictum propheti*. Hier wird ein alter Schreibfehler vorliegen, denn der Verfasser sagt sonst *dictum propheticum* 113, 3; 114, 18; 115, 24.

zum Zweck einer neuen Edition ausgedehnte Kollationen gesammelt, aber die ältest erreichbare Gestalt sei aus T zu gewinnen — und Hartel habe sie daraus im ganzen glücklich hergestellt —, die Abweichungen anderer Handschriften erwiesen sich als Akkommodation der ungewöhnlich freien Zitate des Verfassers an die gangbaren Bibeltexte. — Ich gestehe, daß dieses Urteil mich stutzig gemacht hat. Denn Hartel ist in der Herstellung des Textes nicht glücklich gewesen, und auch wer nur auf die von Hartel benutzten Handschriften angewiesen ist, muß sehen, daß das handschriftliche Problem nicht so einfach ist, wie es von Soden erscheint. Hoffentlich erweisen sich die folgenden textkritischen Bemerkungen dem künftigen Herausgeber nützlich¹! —

M T μ gehen auf einen, vermutlich recht weit zurückliegenden Archetypus (denn T und M weichen stark von einander ab) zurück, wie daraus hervorgeht, daß alle drei mehrere, darunter eine sehr schwere Verderbnis in c. 3 p. 107, 11, gemeinsam haben. Die Lesart des Archetypus ist hier folgende gewesen: 'Ita enim deus omnipotens ab initio mundi et deinceps omni homini nascent de tempus et factum nomina a parentibus suis accipiebant'. So haben im wesentlichen übereinstimmend T M μ , doch hat jede Handschrift noch ihre besonderen Fehler, M *omnes* st. *omps*, T *et iniceps* st. *deinceps* und μ korrigiert *de tempore et facto*. — Nach den oben gegebenen Proben wird man es nicht für unmöglich halten, daß *omni homini* als Nomin. Pl. gemeint war (vgl. 107, 5 *infideli* st. *infidelis*). Dann wäre *nascent* in *nascenti* oder *nascentes* zu ergänzen und der zweite Satz in Ordnung. Aber dem ersten fehlt offenbar der Fuß zum Kopf. Dem Sinne nach ist auch dieser nicht schwer zu ergänzen. Nach dem Verfasser bedeutet Sina 'aeterna temptatio et odium', Sion 'temptatio exacerbationis et speculatio' (c. 2). Zur Unterstützung dieser Behauptung erklärt der Verfasser, daß alle Personennamen nach göttlichem Ratschluß eine dem Charakter der Person entsprechende Bedeutung hätten. Das wird an den Namen Adam, Abel, Enoch und Abraham gezeigt. Adam hat seinen Namen von Gott empfangen. 'Nomen accepit a deo hebreicum Adam' 107, 20, wo Hartel sinnwidrig hinter *deo* interpungiert. Ver-

¹ Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di Cipriano, Rom 1899, auf der königlichen Bibliothek in Berlin nicht vorhanden, ist mir nicht zur Hand gewesen. Ich halte das nicht für einen Schaden, nicht als ob ich glaubte, daß daraus nichts zu lernen wäre — im Gegenteil! Aber da das Buch den meisten Lesern ebensowenig zugänglich sein wird wie mir, so wird es für sie keine Wiederholung sein, wenn ich etwa dasselbe sage, was ich kaum hoffen darf, mit Polemik aber möchte ich mich nicht aufhalten. Wer sich eingehender mit dem Text beschäftigen kann, als mir meine Zeit erlaubt, mag, wenn er Lust hat, uns beide vergleichen.

dächtig ist der Anfang des Satzes *ita enim*, denn der vorhergehende Satz fängt ebenso an. Vielleicht hat *ita* ein ursprüngliches *dedi*t verdrängt und *Adae nomen* ist ausgefallen oder steckt, was mir wahrscheinlicher ist, in *omnipotens*, denn dieses Beiwort kommt sonst in dem Traktat nicht vor, sondern *deus* steht überall allein, also etwa: 'dedi enim deus Adae nomen ab initio mundi'. Sicherheit im einzelnen läßt sich natürlich nicht verbürgen. —

μ hat zu T ein engeres Verhältnis als zu M. Beide haben mehrere Fehler gemeinschaftlich, die in M vermieden sind, z. B. 105, 2 *per Iesum* st. *per Iesum Christum* in einem Zitat aus Joh 1, 17. Das letztere erweist sich als das Richtige, sowohl durch die christologischen Anschauungen des Verfassers, von denen noch die Rede sein wird, als durch den Satz 'per Iesum Christum spiritualis intellectus datus est' 104, 15, der auf dieses Zitat gegründet ist. 106, 3 *profecto* st. *prophetico* oder ursprünglich *profetico*. 111, 9 *contumeliae* st. *contumelia* et. 114, 13 *sub dolo* st. *subdole*.

Aber in andern Fällen haben T μ gegen M das Richtige erhalten, z. B. 106, 9 *spiritali verbo* st. *spiritaliter vero*. 115, 15 *fluebunt* st. *fluent*.

Wieder in andern Fällen ist zwar der Text in T μ verderbt, aber doch ursprünglicher als in M. So haben T μ 105, 9: 'vero (verum μ) Latina interpretatio nominum different ab invicem ostendens aliud esse Sina montem et aliud montem Sion'. M hat *differentium*, ebenso v, d. h. die Ausgaben vor Hartel, die des weiteren *ostendens* in *ostendit* ändern, wodurch der Satz übersetzbar wird. Hartel schreibt *differet* ohne jede Gewähr und gibt dazu die unmögliche Erklärung *discernet*. Aus der Analogie von *praeponent* (= *praeponunt*) 114, 19 (s. o. S. 7) schließe ich, daß *different* (= *differunt*) richtig überliefert ist. Dann muß der Fehler in dem Vorhergehenden stecken. Richtig ist auch das Partizipium *ostendens*, von dessen eigentümlichem absoluten Gebrauch oben S. 8 die Rede war. Ich vermute, daß die ursprüngliche Lesart war 'vero Latina interpretatione nomina different ab invicem ostendens usw.'

115, 13 schreibt Hartel, mit M wie es scheint, 'in quam legem passionis suae consecrabat, dicente ipso', was ich nicht verstehe. T μ¹ haben *consecratus* st. *consecrabat*, was zwar auch keine Konstruktion ergibt, aber doch an sich verständlich ist. Alles wäre in Ordnung, wenn *dicebat ipse* folgte. Aber *dicente ipso* steht, wie oben gezeigt ist, vor Zitaten ganz formelhaft, darf also schwerlich angetastet werden. Der Nominativ des Partizipiums steht aber, wie gesagt, oft absolut, auch der des Perfekts, wie zwei Zeilen vorher *percussus*. Wir werden daher in der Lesart von T μ¹ das Ursprüngliche zu erkennen haben.

114, 21 ist in T μ^1 so überliefert: 'eo quod Aegyptium calce (calcem T) percusserit in Aegypto et mortifera cum manibus suis eum in harena obruerit'. M hat *mortiferavit eum cum*. Hartel ist von T μ^1 ausgegangen und hat mit einer ganz leichten Änderung *mortiferatum* aus *mortifera cum* gemacht. Aber diese Partizipialkonstruktion widerspricht der Ausdrucksweise des Verfassers und damit ist auch das folgende *eum* nicht zu vereinigen. Außerdem kann der Begründungssatz nicht entbehrt werden. Denn durch einen Fußtritt — von dem übrigens Exod. 2, 12 nichts steht — wird so leicht niemand getötet, jedenfalls nicht auf der Stelle. Der Verfasser hat sich offenbar gedacht, Moses habe den Tod erst durch das Verscharren herbeigeführt. Das geht auch daraus hervor, daß er das Verbum *obruerit* durch *manibus suis* bestimmt hat, denn er will beweisen, daß das Psalmwort 23, 4 'innocens manibus' nicht auf Moses bezogen werden könne. Es bleibt daher nur der Schluß übrig, daß *mortifera* verstümmelt ist und zu *mortiferaverit* ergänzt werden muß.

Ganz schwer verderbt ist auch das Vorhergehende. Der Gebrauch, den Hartel hier von den Handschriften gemacht hat, ohne daß es ihm doch gelungen wäre, auch etwas nur Lesbares herzustellen, ist ganz unbegreiflich. Er hat folgendes in den Text gesetzt: 'innocens manibus et mundo corde non fuit, nec ore enim mundus nec ** sed corde, eo quod Aegyptium etc.', und für 'nec ** sed corde' unter den Text als Vermutung 'nec manu sed nec corde' angegeben. Die Handschriften haben: T 'innocens manibus non fuit nec ore enim mundus nec sed corde', μ 'innocens manibus non fuit nec nec mundus', M 'innocens manibus et mundo corde non fuit neque enim mundus'. Man sieht, daß in T wie in M eine heillose Verwirrung eingerissen ist. Hartel aber hat aus T und M gerade die Elemente verwendet, die eine besondere Verderbnis jeder der beiden Handschriften darstellen. Offenbar kommt μ dem, was einzig dem Zusammenhang entspricht, ganz nahe: 'innocens manibus non fuit nec corde mundus'.

Schon dieses Beispiel lehrt, daß μ von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Textrezension ist. Allerdings ist μ entweder aus einer durchkorrigierten Handschrift abgeschrieben, oder der Schreiber von μ war ein gebildeter Mann, der beim Abschreiben selbst die Hand an manchen Schaden gelegt hat. Beispiele von korrigierten Lesarten sind oben (S. 8) gelegentlich angeführt und ließen sich leicht vermehren. Allein daß das nur sporadische Korrekturen sind und der Text an manchen Stellen unberührt geblieben ist, hat das Verhältnis von μ zu T gezeigt. Es wäre daher ungerechtfertigt, wollte man überall, wo μ

allein steht, seine Lesarten darum unberücksichtigt lassen, weil die Handschrift jung und vielfach korrigiert ist. Nun gibt es aber Fälle, abgesehen von dem letzterwähnten, wo es ohne weiteres klar ist, daß μ allein die richtige Lesart hat. Besonders frappant ist der folgende.

In dem Zitat Ps 1, 3, p. 115, 16 haben TMv mit der Vulgata 'lignum quod plantatum est secus decursus aquarum'. Statt *secus decursus aquarum* hat dagegen μ *iuxta tractus aquarum*, eine ganz singuläre Lesart. *tractus* findet sich ebenso in dem pseudocyprianischen Carmen Genesis v. 10 ('pontus | multiplices rapiens validis cum tractibus amnes'). Kein Mensch kann das für eine willkürliche Änderung halten; umgekehrt ist die Umänderung singulärer Lesarten in Bibelzitate zur Vulgata in Handschriften hundertfach bezeugt. 115, 7 hat μ allein *crucem sacram* statt *sanctam*. Das gleichbedeutende *lignum* hat immer das Attribut *sacrum*, nicht *sanctum*, 111, 8; 113, 12; 116, 19; nur 115, 10 steht *crux sancta*. Aber hier ist es nach dem Zusammenhang wahrscheinlich, daß das Attribut erst nachträglich in der Überlieferung zugesetzt ist. Denn 115, 7 ist es dadurch motiviert, daß auch *mons Sion* das Attribut hat, wie Sion in dieser Schrift gewöhnlich *mons sanctus*, nie *sacer* genannt wird. *montum sanctum* aber konnte leicht *crucem sanctam* statt *sacram* nach sich ziehen.

In andern Fällen stimmt μ mit v überein. Auch die Ausgaben haben den Text vielfach korrigiert. Aber wahrscheinlicher, als daß die Handschrift und die Ausgaben in einer Konjekturen zusammengetroffen sind, ist es schon, daß auch diesen eine überlieferte Lesart zugrunde liegt. Sollte es sich aber auch in den folgenden Fällen um Konjekturen handeln, so sind sie zweifellos richtig und dürfen nicht deshalb verworfen werden, weil sie von mittelalterlichen oder humanistischen, und nicht von modernen Gelehrten stammen.

110, 6 'temptati a deo aeterno inventi sunt non posse' μv , die übrigen 'et inventi sunt'. Für μv zeugen die Parallelstellen 110, 14. 18 (fast gleichlautend), desgl. 109, 18 'temptatus a deo fidelis inventus est'. — 118, 11 'a puero Christo in ligni speculum exaltato', nicht 'exaltatum', wie Hartel mit TM schreibt. Nichts ist in Handschriften gewöhnlicher als eine Verschreibung der Endsilbe unter dem Einfluß der vorhergehenden.¹ — 111, 21 schreibt Hartel mit TM 'gentes in saecula

¹ Ein ähnlicher Fall liegt 109, 22 vor: 'ut ad duorum montium nomina pervenientes interpretationes eorum montium nomina probemus, qualiter designata sint ad nostram instructionem'. Man kann nicht mit Miodonski, Adv. aleatores, S. 23 Anm. 1, erklären, der Akkusativ fungiere hier als Ablativ, denn der Plural wäre sinnlos. Vielmehr ist *interpretationes* infolge des vorausgehenden *pervenientes* aus *interpretatione* verschrieben.

(saeculi v) mala facta iacentes'; μ *facientes* st. *iacentes*. Das mag eine Konjektur sein, aber ich wüßte keine bessere (*in saecula* = *in aeternum*). — 106, 21 'vero Rebecca figuram portat ecclesiae, sicut Isaac vir eius typum in se portabat Christi'. Statt *portat* geben $\mu\nu$ das notwendige *portabat*. — 105, 6 heißt es in $\mu\nu$ richtig: 'utrum Sina mons . . . et Sion mons, unde lex exiet (exivit T) unum sint an vero alter sit Sina mons et alter sit Sion mons'. Hartel hat mit TM vor *unum* ein zweites *an* eingeschaltet.

Einige Male hat sich Hartel zum Nachteil des Textes über die Autorität von TM μ hinweggesetzt, so 110, 24, wo er '(Esau) in figura populi maioris in inpietate delictorum suorum constituti' statt des überlieferten 'inpietate (ohne *in*) constitutus' schreibt (d. h. 'Esau ist wegen seiner gottlosen Sünden für das ältere Volk gesetzt'). — 112, 15 'tonitrua facta sunt [et tenebrae] insustinibiles'. *et tenebrae* fehlt in TM μ und ist ohne Zweifel in v nur wegen *insustinibiles* eingesetzt worden. μ hat dafür *insustinibilia*, aber man wird gut tun, das für eine Verbesserung und *insustinibiles* für einen Solözismus des Verfassers zu halten. — Mit Unrecht hat ferner Hartel T in dem Satze 115, 18 verlassen 'ecce verbum propheticum fructum resurrectionis die tertio spiritaliter intellegendum', wo das in M $\mu\nu$ aus der vorhergehenden Zeile eingedrungene unverständliche *fructum* in T fehlt.

Arg entstellt ist in der Überlieferung der Satz 112, 5, den Hartel so gestaltet hat: 'persecutores derelicti, qui in aeternae mortis sententia sibi non crediderint, si sic de saeculo exierint, perient: gentes autem ad se conversae fidem sibi habentes, quia filius dei est, salvati vivebunt in aeterna saecula saeculorum cum imperatorem et regem suum'. *Sibi* in dem Relativsatz ist ganz schwach bezeugt, es fehlt in μ und T hat statt dessen *si*. Auch das folgende *si* ist schlecht verbürgt. M μ ¹ haben statt dessen *et*. Dies macht in μ darum den Eindruck echter Überlieferung, weil es zu der augenscheinlich willkürlichen Veränderung von *derelicti* (*derelicto* T) in *derelicti sunt* nicht paßt, weswegen der Korrektor von μ *si* überschrieben hat. Statt *in* — *sententia* hat T *in* — *sententiis*, μ bloßes *sententiam*, ohne *in*. Das eine wird unwillkürliche Entstellung, das zweite absichtliche, aber auf richtiger Auffassung des Sinnes beruhende Veränderung sein; denn zu verstehen ist offenbar: "die Verfolger, die nicht an die Verurteilung zum ewigen Tode geglaubt haben". Ich halte daher für die ursprüngliche Form der ersten Satzhälfte folgendes:

M ν haben zu helfen gesucht, indem sie das erste *nomina* in *nominum* änderten (abhängig von *interpretationes*).

‘persecutores derelicti, qui in aeternae mortis sententia non crediderint et sic de saeculo exierint, perient’. Der Konjunkt. Perf. steht für den Indik. wie 109, 1; 110, 5; 114, 22 (s. S. 8). — *vivebunt* ist von Hartel sicher richtig aus *videbunt* hergestellt. Eine ähnliche Verschreibung liegt 107, 2 vor, wo in TM *videntem* st. *viventem* steht. Die Verschreibung hat zur Folge gehabt, daß *gentes conversae* in den Handschriften in *gentes couversas* verwandelt wurde, als Objekt zu *videbunt*, zu dem *salvati* als Subjekt angesehen wurde. *conversas* hat auch μ , obwohl es *videbunt* in *videbuntur* und *salvati* in *salvatae* geändert hat; offenbar ist *conversas* von dem Korrektor nur übersehen worden. Die Hartelsche Konjektur macht die Verbindung *gentes conversae salvati* nötig. Das scheint mir doch selbst für unsern Verfasser bedenklich. Dazu kommt, daß der Satz ‘quia filius dei est’ nicht in Ordnung ist. Man vermißt, sei es das Subjekt, sei es das Prädikat zu *filius dei*, da *est* hier nicht Verbum der Existenz sein kann. Dies steckt offenbar in *salvati*, das in *salutaris*, Heiland, oder etwas Ähnliches zu ändern ist, also: ‘gentes autem ad se conversae fidem sibi habentes, quia filius dei est salutaris, vivebunt’. Nur *ad se* verstehe ich nicht und kann es auch nicht verbessern. —

Ich möchte diese textkritischen Bemerkungen mit der Besprechung des kleinen, ganz besonders verderbten c. 12 schließen.

Das eigentliche Thema ist in c. 11 abgeschlossen: ‘probavimus per omnium scripturarum deificarum fidem duo montes Sina in terra et Sion in caelo duorum testamentorum portare figuram, veteris Sina et novi Sion’. Es folgt als Schluß ein Beispiel, daß auch das gewöhnliche Leben Züge biete, die nichts anderes als eine Versinnbildlichung des Wesens Christi seien und gleichfalls als Beweis für das Thema benutzt werden könnten. Zur Zeit der Weinreife setze man einen Knaben als Wächter des Weinbergs in einen hohen quadratischen Holzbau, in dessen vier Seiten je drei Löcher seien, durch die er ungesehen den Weinberg beobachten und den Dieb erschrecken könne. Diese Warte wird mit einem unerhörten Wortspiel, um gleichzeitig die Bezeichnung der Weisheit als ‘speculum sine macula dei maiestatis’ Sap. 7, 26 auf Christus anzuwenden, nicht *specula*, sondern *speculum* oder vielmehr *speculus* genannt. Der Knabe aber im Weinberg ist ein Bild des auf die Warte des Holzes oder Kreuzes erhöhten Knaben Christus, der von dort den Weinberg des Herrn, d. h. das Volk der Christen, vor dem Einbruch des Teufels bewahrt.

Auch dieser Teil, c. 13—15, enthält verschiedene Verderbnisse, die ich zu heilen versuchen will, ehe ich zu c. 12 übergehe.

117, 6 ist in T, und mit einigen unwesentlichen Abweichungen auch in M, so überliefert: 'et confirmavit Salomonicum dictum de se dicentem: quis est speculus immaculatus patris?' Ein eigentliches Zitat ist das nicht, sondern nur eine Anwendung des Bildes in Sap. 7, 26 auf Christus. Dabei ist der Fragesatz sinnlos. $\mu\nu$ haben *qui*; dafür ist *quia* zu schreiben, wodurch der Satz zum Objektsatz, abhängig von *dicentem*, wird. — 117, 10 schreibt Hartel gegen die Überlieferung: 'sumus vitis vera, quae est in vinea dominica'. Daß die Präposition *in* fälschlich zugesetzt ist, zeigt 118, 9: 'vinea dominica et spiritalis plebs est christianorum'. — 117, 16: 'in eo ligno faciunt speculum quadratum ... et per singula latera quadraturae speculi facit caverna terna'. Hartel hat *facit* in *faciunt* geändert, was man erwartet. Aber möglicherweise ist *puer custos* aus Z. 15 als Subjekt gedacht. Ein ähnlicher Subjektwechsel findet 112, 15 statt: 'terra commota est, patefacta sunt sepulcra et corpora foras a se misit', wo doch wohl *terra* als Subjekt zu *misit* gedacht ist. — Der *puer custos* paßt auf, daß der Wanderer nicht in den Weinberg eindringt, um ihn zu bestehlen. Wenn er es doch versucht, so erschreckt er ihn ungesehen durch Drohungen und vertreibt ihn dadurch. Hierbei ist immer nur von einem Dieb die Rede: 118, 1 *inportunus fur*, — 4 *viator fur*, wie es dem Gleichnis entspricht, denn der *viator fur* ist der *viator diabolus* (118, 11). Nur an einer Stelle tritt dafür der Plural ein: 117, 19 '(custos puer) custodiat cantans, ne viator ingrediens vineam dominicam sibi adsignatam vexet vel *fures* viam vineae vestigent'. So Hartel; aber μ^1 hat *furans* und *vestiget*, $M\mu^2\nu$ *conculcent* st. *vestigent*. Durchaus unsicher ist auch *viam vineae*; für *viam* haben nach Hartel $M\mu^2\nu$ *uvam*, für *vineae* MT *vineam*. Sicher falsch ist *fures*, und *furans* sieht nicht wie eine Verderbnis aus. Ebenso wenig kann man *conculcare* dafür halten, die Bedeutung von *vestigare* aber paßt hier nicht, da nicht gesagt ist, daß der Weinberg versteckt liegt, und das auch nicht wohl gedacht werden kann. Andererseits kann *vestigent* unmöglich willkürlich in den Text gesetzt sein. *furari* verlangt ein Objekt, ebenso wie *conculcare* oder *vestigare*; überliefert aber ist, wie gesagt, *uvam* in M, *vineam* in MT. Wenn ich dies zusammen erwäge, so glaube ich in der Überlieferung die ursprünglichen Elemente zerstreut zu finden und sie mit leichter Änderung so ordnen zu dürfen: 'vel furans uvam vineam vestigio conculcet'. — 118, 12 ist in TM *si* nach *quodsi* Z. 11 falsch wiederholt. — 118, 15 hat μ : 'hic custos est puer filius dominicus, qui vineam suam sibi a patre commendatam salvandam et reservandam custodiat'. *custodiat* ist nur in μ überliefert, in T fehlt das Prädikat, M hat *salva*

manet et reservanda, v füllt die Lücke in T mit *accepit* (*reservandam accepit*), Hartel selbst schreibt *salvandam tenet et reservandam*. Offenbar ist er von M ausgegangen und hat in *et* von *salva manet* den Rest von *tenet* zu erkennen geglaubt. Aber das *et* ist nichts anderes als die Kopula: *salvaman et reservanda*, verderbt aus *salvandam et reservandam*, d. h. M ist auf dieselbe Lesart zurückzuführen, die wir in T haben und die auch für v vorauszusetzen ist. Das Richtige hat μ , denn daß *custodiat* keine willkürliche Ergänzung ist wie *accepit* in v, beweist die Form. Ein Korrektor würde *custodit* geschrieben haben. *Custodiat* aber ist nicht als Konjunktiv aufzufassen, zu dem keine Veranlassung vorliegt, sondern als Indikativ gemeint, wie 117, 18 'per quam custos puer omnem vineam perspicies custodiat' verrät. Der Solözismus entspricht den oben angeführten Beispielen. — 118, 13 haben $TM\mu^1$ '(diabolus perambulans viam saecularem) a puero caeleste correptus et flagris spiritalibus (sp. fl. $M\mu v$) emendatus exululans ad centesimum effugit in locis aridis et desertis'. Hartel schreibt mit μ^2 *exulans* für *exululans*. Das sieht bei *ad centesimum*, wozu doch jedenfalls *miliarium* hinzuzudenken ist, wie eine gute Konjektur aus: 'er geht hundert Meilen weit in die Verbannung.' Aber genau besehen, hat doch das Bild von der Verbannung keinen rechten Sinn, da nach dem an der Stelle angewandten Gleichnis der Satan auf immer aus dem Reiche Christi verbannt ist. Zu den Peitschenhieben aber paßt das Aufheulen vortrefflich.

Zu dem besprochenen Abschnitt leitet, wie gesagt, c. 12 über, dessen Anfang bei Hartel so aussieht: 'Aliam probationem veritatis scripturis positam † ex ea veritatem caelestem spiritalem. facimus figuratam comparisonem de huius mundi conversu.'

Ohne weiteres einleuchtend scheint mir, daß der Text nicht in zwei Teile zerlegt werden darf, sondern *aliam probationem* Objekt zu *facimus*, *figuratam comparisonem* aber aus *figurata comparatione* verschrieben ist. Statt *scripturis* haben μv *in scripturis*. Das dürfte richtig sein; zugleich aber muß *positam* in *positae* korrigiert werden, denn die Beziehung auf *probationem* widerspricht dem Zusammenhang. Statt *caelestem spiritalem* hat M sicher richtig *caelestem et spiritalem* (vgl. 105, 19). Völlig verderbt ist das vorausgehende *ex ea* (*eam TM*) *veritatem*. Mir scheint, daß *veritatem* durch das Abirren der Augen eines Schreibers auf das vorausgehende *veritatis* entstanden sein muß und Subjekt zu *caelestem et spiritalem* nur *montem Sion* sein kann (vgl. 105, 19 'unde manifestum est montem Sion esse caelestem et spiritalem'). Daher halte ich es nicht für zu kühn, das Ganze so her-

zustellen: 'aliā probationem veritatis in scripturis positae, esse montem Sion caelestem et spiritalem, facimus figurata comparatione de huius mundi conversu.'

Statt *conversu* haben die Ausgaben vor Hartel *conversatione*. Das Wort ist durch zweimalige Wiederkehr geschützt, 117, 12 *in conversu huius mundi* und 118, 8 *hic conversus saecularis*, aber die Herausgeber haben den Sinn des Wortes getroffen, denn offenbar bedeutet es in diesem Zusammenhang nichts anderes als *conversatio*, 'Verkehr', 'Leben'. Eine ähnliche Bildung ist das sonst ebenfalls nicht belegte *perditus*, De aleatoribus c. 6, wofür die Ausgaben vor Hartel, wiederum dem Sinne nach richtig, *perditio* eingesetzt haben.¹

Auch der folgende Satz kann unmöglich so gelaute haben, wie er bei Hartel gelesen wird: 'diximus enim montis sancti Sion quod lignum regalem et sacrum habere interpretationem de Hebreico in Graeco vel in Latino *temptatio exacerbationis et speculatio*'. T hat *monti sancti*, μ *montem* ohne *sanctum*. Das Beiwort fehlt gerade an den Stellen, auf die hier verwiesen wird 110, 3; 111, 6; 113, 10. *Montem sanctum* steht in dem Zitat Ps 2, 6 p. 105, 17 und mit Bezug darauf 105, 18, ferner in Beziehung auf Ps 23, 3 'quis stabit in loco sancto eius?' 114, 8 und 115, 7. Statt *quod* hat μ *idem*, der Korrektor hat darüber *est* gesetzt. Danach wird zu schreiben sein: 'diximus enim montem Sion, id est lignum regalem et sacrum, habere interpretationem etc.'

Aus den Erörterungen über den ersten Satz 'aliā probationem usw.' folgt unmittelbar, was, wie ich aus Harnack ersehe, auch Mercati erkannt hat, daß der Anfang der Schrift nicht, wie man früher geglaubt hat, verstümmelt ist, sondern darin ein Teil des Titels zu erkennen ist, der nach TM vollständig so lautet:

De duobus montibus

probatio capitulorum quae in scripturis deificis continentur.

Dies ist, was ich zu dem Text der Schrift zu sagen habe. Es ist keineswegs erschöpfend, denn es sind noch genug Schwierigkeiten

¹ Genau entsprechend, und offenbar schlagend, erklärt Todd in Classical Review XXIV, 4. Juni 1910, p. 120f. in Plautus, Captivi, 153 *exercitus* = *exercitatio*. Die Doppelbedeutung von *exercitus* gibt hier die Veranlassung zu einem niedlichen Wortspiel. „Die Übung des Essens ist nun aufgegeben“ 'quia nunc remissus est edundi exercitus', klagt der Parasit. „Findest du denn niemand, der dir das entlassene Heer wieder aufbieten könnte?“ 'nullumne interea nactus, qui posset tibi remissum quem dixisti imperare exercitum?' versetzt darauf Hegio.

übrig, aber ich könnte sie nur bezeichnen, ohne etwas irgendwie Befriedigendes dazu zu bemerken.

In der Schrift *De duobus montibus* ist uns, wie ich glaube, eines der ältesten christlichen literarischen Denkmäler in lateinischer Sprache erhalten. Das dürften schon die christologischen Äußerungen des Verfassers beweisen. Er glaubt offenbar auf dem Boden der Kirche zu stehen. Sicher meint er mit seiner Erklärung der Namen Sion und Sina etwas Neues zu lehren, aber etwas, das sich ihm kraft des *spiritualis intellectus*, den er als Christ besitzt, aus dem anerkannten Grundsatz 'quae in vetere testamento figuraliter scripta sunt, per novum testamentum spiritualiter intellegenda sunt' ergibt (c. 1). Er führt keine Polemik und erwartet augenscheinlich keinen Widerspruch. Dabei aber formuliert er Sätze, die nach Tertullian bei jedem denkenden Katholiken Anstoß erregen mußten.

Der heilige Geist ist der Sohn Gottes (106, 4; 116, 24). Sohn und Vater sind sich so gleich, daß sich der Vater im Sohne und der Sohn im Vater sieht (c. 13). Christus trägt das Fleisch Adams figürlich an sich und hängt es am Holze auf. Das Fleisch des Herrn ist von Gott Jesus genannt, der vom Himmel herabgestiegene heilige Geist Christus, der mit dem Fleisch vermischte Geist Jesus Christus: 'Adae carnem in se figuralem Christus portavit et eam in ligno suspendit, quae caro dominica a deo patre Iesus¹ vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus dei vivi² deo vocitus est, spiritus carni mixtus Iesus Christus' (c. 4). Es ist das Fleisch, das am Kreuz den Ruf *Heli, heli* ausstößt: 'caro ligno confixa emisit verbum dominicum dicens: Heli, heli' (c. 10). Am Kreuz scheiden sich also die zwei Naturen; Jesus ist es, der leidet, nicht Christus.

¹ *ad deum patrem Iesum* T, *Iesu* om. μ . Hartel schreibt, mit Mv, wie man e silentio annehmen muß, *Iesu*.

² Die Lesart ist sehr unsicher. Hartel hat im Apparat *id est unctus*] *iunctus* MT, *unctus* μ . Danach ist *id est* Vermutung von Hartel, die wohl auf dem Anfangsbuchstaben von *iunctus* beruht. Ist *id est* demnach an sich schon nicht allzu sicher, so macht mich der folgende Dativ *deo* vollends stutzig. Daß er von *vocitus est* abhängt, ist nicht wahrscheinlich, da in dem vorausgehenden Satze *a deo vocita est* steht, abgesehen davon, daß eine derartige Verbindung sonst in dieser Schrift nicht vorkommt. Ich habe daher den stärksten Verdacht, daß *iunctus* ursprünglich und *dei vivi* aus *deus vivus* verschrieben ist, wenn anders *deo* richtig überliefert ist. Denn für *deo* hat μ *deus*. Wenn wir hiervon ausgehen, so hätten wir den Fehler vielmehr in *dei vivi* zu suchen und statt dessen *deo vivo* zu schreiben, was mir allerdings noch wahrschein-

Damit vergleiche man Irenaeus III, 16, 1: 'sunt qui dicunt Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum, et cum indicasset innominabilem patrem, incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in pleroma' und Tertullian Adv. Praxeam c. 27: 'aliter eam (d. h. distinctionem patris et filii) ad suam nihilo minus sententiam interpretari conantur, ut aequae in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum.'

Wenn der Ausdruck 'spiritus carni mixtus' an den Ausdruck Tertullians 'homo deo mixtus' anklingt (Apol. c. 21, De carne c. 15), so folgert doch Harnack mit Unrecht, wie mir scheint, daraus eine, sei es direkte, sei es indirekte Abhängigkeit unseres Verfassers von Tertullian. Die Formel 'homo deo mixtus' dürfte älter sein als Tertullian. Er wirft den Valentinianern vor: 'agnoscunt hominem deo mixtum et negant hominem' (De carne c. 15). Auch ist die Formel von seinem Standpunkte aus nicht ohne Bedenken. In dem Streite mit den Monarchianern hat er sie wohlweislich vermieden. Wenn diese zwischen Jesus und Christus so unterscheiden, wie es in unserer Schrift geschieht, so werden sie gehöhnt, daß sie eine solche 'monarchia' vielleicht bei den Valentinianern gelernt hätten, und werden belehrt, daß Geist und Fleisch wohl zusammen sein könnten, daß dabei aber der Geist Geist und das Fleisch Fleisch bleibe: 'neque caro spiritus fit neque spiritus caro, in uno plane esse possunt' (Adv. Prax. c. 27 g. E.). Es ist aber nicht gerade verwunderlich, wenn in dem Hexeneinmaleins der Trinitätslehre auch einmal zwei grundsätzliche Gegner im Ausdruck zusammentreffen. Dabei darf die Verschiedenheit der Anschauung nicht übersehen werden. Nach Tertullian senkt sich der Geist von Gott wie ein Strahl von der Sonne auf die Erde, ohne daß dadurch die Substanz der Sonne verringert würde, in die Jungfrau hinab, und in ihrem Leibe nimmt der Geist Fleischesgestalt an: 'iste igitur dei radius delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus' (Apol. c. 21), während nach

licher deutet. 'iunctus deo vivo deus' oder 'iunctus deus vivus deo' wäre dann nachgestellte Apposition und es wäre zwischen 'spiritus iunctus deo' (im Himmel) und 'spiritus carni mixtus' (auf Erden) unterschieden. *Vocitus est* ist vielleicht nur müßige Wiederholung eines Schreibers. — In einem Falle wie dieser, muß man freilich mit Konjekturen doppelt vorsichtig sein, aber jedenfalls darf nicht übersehen werden, daß auch Hartels Text nur auf Vermutung beruht, und zwar einer solchen, die an inneren wie äußeren Schwierigkeiten leidet.

unserer Schrift der heilige Geist sich nachträglich mit dem Fleische verbindet.

Sehr zu bedauern ist es, daß der Text unserer Schrift so unsicher ist. An der Lesart *'caro dominica a deo patre Iesus vocita est'* wird nicht zu zweifeln sein. Der Inhalt des Satzes ist aus Mt 1, 21 oder Lk 1, 31 abgeleitet. Bemerkenswert ist dabei, daß der Verfasser für den Engel, der nach Mt Joseph, nach Lk Maria befiehlt, ihren Sohn Jesus zu nennen, Gott selbst einsetzt. Ist meine in der Anmerkung ausgesprochene Vermutung über das Folgende richtig, so würde einerseits die Einheit des Geistes mit Gott, vor und nach der Erscheinung des Herrn, andererseits die Einheit des Geistes und Fleisches, während seiner irdischen Wirksamkeit, noch schärfer hervortreten. Merkwürdig und mit den von Tertullian überlieferten Formeln des Monarchianismus nicht vereinbar, ist die Bezeichnung des Geistes als des Sohnes, wie denn die in unserer Schrift mehr angedeuteten als ausgeführten Anschauungen sich mit der von Tertullian bekämpften Lehre des Praxeas wohl berühren, aber keineswegs mit ihr identisch sind. Mit der Gleichsetzung von Sohn und Geist bleibt der Verfasser dem Standpunkt Tertullians, wonach ein anderer der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der Geist ist (*Adv. Prax. c. 9*), ebenso fern wie dem des Praxeas, nach welchem der Vater sich in der Jungfrau selbst als Sohn zeugt. Vollends hat er nichts mit dem Gedanken des Patripassianismus zu tun, sondern berührt sich nahe mit den Gnostikern, da nach ihm nicht der Vater in dem Sohn gekreuzigt wird, sondern was am Kreuze hängt, lediglich das Fleisch ist, an dessen Leiden der Geist keinen Anteil nimmt.

Wenn wir diese, ohne Bewußtsein eines Gegensatzes zur Kirche ausgesprochenen und doch von dem in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts durchgedrungenen Standpunkte weit abweichenden Vorstellungen in Betracht ziehen, wenn wir dazu die mangelhafte, aber die Kanonizität der vier Evangelien unbedingt anerkennende Schriftkunde, die ungebildete, einen geborenen Griechen verratende, an dem Vorbilde lateinisch schreibender Kirchenschriftsteller nicht geschulte Sprache nehmen, in Verbindung mit der Tatsache, daß diese Schrift sich gleichwohl eines hohen Ansehens in der Kirche erfreute, da sie schon früh, vermutlich schon vor Augustin, unter die Schriften Cyprians geriet und von Augustin als eine autoritative Quelle zitiert wird, so werden wir sie kaum anders begreifen können, als wenn wir sie einem Manne zuschreiben, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts an einer hervorragenden Stelle in der lateinischen Kirche stand. —

Es erübrigt zu untersuchen, wie sich zu diesen Ergebnissen der Charakter der Bibelzitate verhält, die sich in dieser Schrift finden.

Der Verfasser zitiert sehr frei und in den meisten Fällen augenscheinlich aus dem Kopf. Er gibt gelegentlich nur den Sinn des Zitats, obwohl er den Schein erweckt, als zitiere er wörtlich, so 114, 1 'apostolo Paulo dicente: crux Christi non credentibus stultitia est, credentibus autem virtus dei crux est' = 1 Kor 1, 18. Öfters ist das Zitat in den Text verwoben oder eine Erklärung dazwischen geschoben. Hartel hat das nicht immer bemerkt und daher an einigen Stellen den Text falsch behandelt. So 107, 20 'Nomen accepit a deo Hebraicum Adam in Latino interpretatum¹ terra caro facta, eo quod ex quattuor cardinibus orbis terrarum pugno comprehendit, sicut scriptum est: palmo mensus sum caelum et pugno comprehendere terram et confinxim hominem ex omni limo terrae: ad imaginem dei feci illum'. Daß das Zitat aus Jesaias 40, 12 nur bis *terram* geht, braucht kaum bemerkt zu werden. Falsch ist auch die erste Person in den Verben. M μ hat überall die dritte und auch T hat mit ihnen *fecit* st. *fecit*. Der Autor schiebt das Zitat aus Jesais ein und setzt seinen mit *comprehendit* 107, 21 schließenden Satz mit *et confinxit* fort, im Gedanken an Gen 1, 27 und 2, 7. Zu *comprehendit* 107, 21 fehlt das Objekt. M hat *orbis terrae* (st. *terrarum*) aus *orbis terram* verbessert. Vielleicht ist das letztere richtig, denn die nähere Bestimmung zu *orbis* ist zu entbehren, vielleicht ist aber auch *terram* nach *terrarum* in T μ ausgefallen, jedenfalls kann *terram* nicht entbehrt werden.

114, 10—15 wird Ps 23, 3—5 zitiert. In v. 4 wird Z. 10 eingeschoben 'dextra laevaue extensis clavis fixis innocentiam demonstrans'. Diese Worte hat Hartel gesperrt, als wären sie ein Teil des Zitats, während der Verfasser in den Psalm erklärend die Bemerkung einschiebt, die Unschuld des an dem heiligen Platze Stehenden, von der der Psalmist spreche, werde von Jesus am Kreuz durch das Ausstrecken der Hände angedeutet.

Schwerlich ist es richtig, wenn Hartel 116, 1 nach dem Zitat von Ps 1, 3 'de Sion exiit lex et verbum domini ab Hierusalem' gegen die Handschriften *dicunt Hierusalem* einschiebt, um davon das folgende 'de caelo descendente novam civitatem' abhängen zu lassen. Der Verfasser geht unmittelbar aus dem Zitat in die Erklärung über, die er der Apokalypse entnimmt. Das Jerusalem, von dem das Wort des

¹ Über die Interpunktion s. oben S. 9, Hartel schreibt mit T *interpretat*, wozu als Subjekt *nomen* zu denken wäre. Mir scheint die leichte Veränderung wahrscheinlicher.

Herrn ausgegangen ist, meint er, ist das vom Himmel herabsteigende neue Jerusalem, die Kirche.

Ebenso geht er 115, 15 von Joh 7, 38 unmittelbar in Ps 1, 3 über 'flumina de ventre eius fluebunt et erit velut lignum'. Hartel schiebt mit $M\mu^2v$ hinter *fluebunt* die Worte *aquae vivae. item in psalmis*: ein, aber diese Worte fehlen in $T\mu^1$. —

Aus dem AT. zitiert der Verfasser am häufigsten die Psalmen. Er folgt der alten Übersetzung, die noch heute, wenn auch stark retouchiert, in der Vulgata gelesen wird. Es ist dieselbe, die Cyprian benutzt hat und deren Grundform auch bei Tertullian zu erkennen ist, trotz zahlreicher Abweichungen von der Vulgata und zwischen den verschiedenen Anführungen bei Tertullian selbst.

Von den Psalmenzitenaten in unserer Schrift lassen sich zwei mit Cyprian vergleichen. An beiden Stellen ist die Übereinstimmung beinahe vollständig. Ps 2, 6 wird 105, 16 und 113, 15 so zitiert: 'ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius adnuntians imperium eius'. 113, 15 wird hinter *autem* noch *dico vobis* eingeschaltet. Cyprian Testim. II, 29 weicht von dem Wortlaut 105, 16 nur darin ab, daß die maßgebende Handschrift L *ipsius* für *eius* hinter *imperium* bietet. Die Vulgata stimmt im übrigen, hat aber *praedicans praeceptum eius*. — Übrigens wird der Psalm in unserer Schrift ausdrücklich als erster zitiert: 'cum dicat David propheta in psalmo primo', wie auch bei Tertull. Adv. Marc. IV, 22. Daß auch Cyprian derselben Zählung folgte, beweist die Lesung der cdd. LV p. 48, 3 und der cdd. LM p. 181, 18. Dagegen wird an fünf andern Stellen der Psalm in allen Handschriften als zweiter zitiert, ein Beweis, wie unzuverlässig die Überlieferung der cyprianischen Schriften ist.¹

In Ps 23, 3—5 p. 114, 8 hat der Verfasser in v. 5 eine Abweichung in der Wortstellung von der Vulgata, die auf bloßer Ungenauigkeit beruht. Im übrigen stimmt er mit ihr bis auf folgendes: v. 3 *et st. aut*, v. 4 *et non st. nec, subdole st. in dolo*. Dieselben Varianten hat auch Cyp. Test. II, 18 cod. L, doch fügt dieser noch drei hinzu, die zweifellos älter sind: v. 4 *mundus corde st. mundo corde, proximo sibi st. suo*, v. 5 *iste st. hic*. Allein *et mundo corde* bei Hartel 114, 10 ist zu streichen, denn es fehlt in Tv , und die Erklärung 'dextra laevaue extensis usw.', von der eben die Rede war (S. 21), schließt unmittelbar

¹ Die Zählung des 2. Psalms als Teil des ersten wird von Origenes als Lesart in Apg 13, 33 bezeugt. Die handschriftliche griechische Überlieferung hat durchweg $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \psi\alpha\lambda\mu\omega\ \tau\omega\ \delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$, nur der Cantabrigiensis D hat $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\ \psi\alpha\lambda\mu\omega$. Vgl. Tischendorf ed. VIII critica maior.

an 'innocens manibus' an. Nach der eingeschobenen Erklärung nimmt dann der Verfasser das Zitat wieder auf mit den Worten: 'Ideo dicit: Innocens manibus et mundus corde, qui non accepit etc.', was Hartel wieder nicht verstanden hat. Wie aber hier in Übereinstimmung mit Cyp. *mundus corde* steht, so wird es noch 114, 18 und 115, 4 wiederholt (vgl. auch oben S. 11). Ob auch an andern Stellen eine Verderbnis anzunehmen ist, muß dahingestellt bleiben. Tertullian, der v. 4 und 5 Adv. Marc. II, 19 zitiert, bietet starke Abweichungen; er hat in Übereinstimmung mit Vg *in dolo* st. *subdole*, *ad proximum suum*, st. *sibi*, bestätigt v. 5 *iste*, hat außerdem v. 4 *purus* st. *mundus*, *in vanum* st. *in vano*, *nomen dei* st. *animam suam*, v. 5 *salutificatore* st. *salutari*.

Ps 1, 3 p. 115, 15 bietet in dem Hartelschen Text nur eine leichte Abweichung von der Vulgata, *velut* st. *tamquam*. Allein μ hat, wie oben S. 12 gezeigt, *iuxta tractus* st. *secus decursus*, Tert. Adv. Marc. II, 19, der im übrigen mit Vg stimmt, *iuxta exitus*.

Die übrigen Zitate aus den Psalmen berühren sich, bis auf einen gleich zu erwähnenden Fall, weder mit Tertullian noch Cyprian. Sie sind nur kurz und stimmen, bis auf unwesentliche Kleinigkeiten, mit Vg.

Ein besonderes Interesse beansprucht das als Psalmwort (*dicente David*) eingeführte Zitat 113, 12 'adnuntiate regnum dei in gentibus, quia dominus regnavit de ligno et transivit in gentibus'. Statt *de ligno* haben $\mu\nu$ *a ligno*. Der Mittelsatz wird auch von Tertullian, mit der Lesart $\mu\nu$, angeführt¹ (Adv. Marc. III, 19) und von Justin als Bestandteil von Ps 95 (96), 10 verteidigt (Dial. c. Tryph. c. 73). In Wahrheit kann kein Zweifel sein, daß ἀπὸ τοῦ ξύλου ein christlicher Zusatz ist, aber auch der erste² und letzte Satz des Zitats gehören dem Psalm nicht an, für den nur die Worte *quia dominus regnavit* übrigbleiben. Man könnte daran denken, daß der erste Satz aus einer Konfundierung von v. 3 *annuntiate inter gentes* und v. 10 *dicite in gentibus* unter Hinzufügung eines dem Folgenden entsprechenden Objektes entstanden sei, aber wie für den Schluß einen Anhalt finden?

Justin bemerkt, in dem Psalm würde auch gesagt, der Herr sei auferstanden und gerettet: ὃν καὶ Cecῶσθαι ἀναστάντα ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει, und zitiert zum Beweis dafür den ganzen Psalm. Aber es ist schlechterdings kein Satz in dem Psalm, auf welche

¹ Den Zusatz *a ligno* hat auch der von Sabatier abgedruckte San-Germanensis; er findet sich häufig, auch bei Späteren.

² Die Worte werden bei Sabatier als ein Zitat aus dem Auctor ad Novatianum angeführt. Augenscheinlich liegt eine Verwechslung mit unserer Schrift vor.

die Behauptung Justins gestützt werden könnte. Nun lassen aber die Handschriften Justins merkwürdigerweise in dem Zitat auch die Worte ἀπὸ τοῦ ξύλου aus, auf die es ihm doch ganz besonders ankommt. Daraus wird man schließen dürfen, daß in den Handschriften noch mehr ausgefallen und an Stelle des Justinischen Textes der gewöhnliche LXX-Text getreten ist. Unmittelbar bevor er auf den Psalm zu sprechen kommt, führt Justin eine Fälschung unter dem Namen des Jeremias an: ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἄγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χύματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ, eine Stelle, die auch Irenaeus kennt, der sie zweimal, das erste Mal III, 20, 4 als ein Wort des Jesaías, das andere Mal IV, 22, 1 des Jeremias anführt. Hieraus scheint mir ein Licht auf das Zitat in De mont. zu fallen, und wenn wir damit Eph. 4, 10: ὁ καταβάς ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς verbinden, so dürfte sich vielleicht ergeben, wie wir uns etwa den Justinischen Psalmentext zu denken haben. —

Sap. 2, v. 17—22, die in veränderter Reihenfolge v. 19, 17, 18, 20, 21, 22 p. 111, 9 zitiert werden, stimmen im wesentlichen mit Cyprian Test. II, 14 — doch fehlt hier v. 18 — aber auch mit Vg überein, denn der von Cyprian benutzte Text ist ohne starke Veränderungen in die Vg übergegangen. Folgende Abweichungen von der Vg teilen De mont. und Cyp.: in beiden fehlt der Schluß von v. 17 'et sciemus quae erunt novissima illius', den auch die LXX nicht haben; ebenso v. 20 'erit enim ei respectus ex sermonibus illius'; beide haben v. 19 *reverentiam illius* st. *r. eius*, v. 21 *malitia ipsorum* st. *m. eorum*. Dagegen hat De mont. v. 17 *eventura*, Cyp. LB Vg *ventura*, die übrigen Cyprianhandschriften *eventura*; v. 19 De mont. *patientiam ipsius*, Cyp. LB Vg *p. illius*, Cyp. A *p. eius*; v. 20 De mont. *illum*, Cyp. Vg *eum*; v. 21 De mont. *excaecavit*, Cyp. L *et exc.*, Vg und die übrigen Cyprianhandschriften *exc. enim*. — Die einzige bedeutendere Abweichung zwischen Cyp. und De mont. ist v. 22 De mont. *non intellexerunt sacramentum*, Cyp. Vg *nescierunt sacramenta*. γνῶναι und γιγνώσκειν werden sehr selten mit *intellegere* übersetzt. Die Vg hat diese Übersetzung in Evv. und Apg. je einmal (Lk 18, 34 und Apg. 8, 30), aber auch die cyprianischen Text enthaltende Evangelienhandschrift k nur einmal in Mt, dagegen 1 mal *dinoscere*, 4 mal *cognoscere*, 2 mal *scire*, in Mk 1 mal *di-* oder *adgnoscere*, 1 mal *cognoscere*, 4 mal *scire* (Lk und Joh sind in k nicht erhalten); ebenso hat die k ergänzende Handschrift e nur 1 mal in Lk, 2 mal in Joh *intellegere*.

Sehr merkwürdig ist die völlig verschiedene Anführung von Cant.

1,6 p. 111, 18 'posuerunt me velut custodiam pomarii' und 117, 11 'posuerunt me custodem in vineam', wo *vinea* durch den Zusammenhang gefordert wird.

Gen. 25, 23 p. 106, 18 stimmt genau mit Cyp. Test. I, 19, aber auch mit Tert. Adv. Iud. c. 1, und an dem Wortlaut dieser Übersetzung hat auch Hieronymus im wesentlichen festgehalten: 'duae gentes in utero tuo sunt et duo populi de ventre tuo dividuntur et populus populum superabit et maior serviet minori'. So übereinstimmend Cyp. und De mont. Die Vg hat *sunt in utero tuo, ex st. de, populusque st. et populus*. — Ex 16, 4 p. 110, 12 findet sich nicht bei Cyp. und Tert. Der Text weicht bedeutend von der Vg ab, aber auch von den LXX.

In ganz merkwürdiger Weise werden Maleachi 1, 2. 3 und Gen. 25, 25 p. 110, 22 miteinander verknüpft, nämlich völlig schriftwidrig als ein Ausspruch Isaaks: 'dicente Isaac de duobus filiis suis Esau maiore et Iacob minore: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Esau vero maior pilosus fuit totus, inquit, quasi corium pilosum . . . et Iacob fuit lenis et minor.' Statt *lenis* muß es jedenfalls *levis* heißen. Daß die beiden Stellen nicht von dem Verfasser selbst der Bibel entlehnt sind, ist klar, denn dann würde er sie nicht so verbunden und Isaak nicht das Gegenteil von dem in den Mund gelegt haben, was die Schrift sagt. Die, wie wir bereits hervorgehoben haben, auch an andern Stellen hervortretende Schwäche des Verfassers in der Bibelkenntnis läßt es zweifelhaft erscheinen, ob nicht auch andere Zitate ihm erst durch irgendwelche Vermittlung bekannt geworden sind. Allein das ändert nichts an der Tatsache, daß diese Zitate, wenigstens die aus den Psalmen und der Sapientia, auf eine lateinische Übersetzung zurückgehen, die, wie die Vergleichung, soweit sie möglich ist, zeigt, große Ähnlichkeit mit der von Cyprian benutzten hatte, aber doch auf einer etwas älteren Stufe der Entwicklung stand. Aber daraus zu schließen, daß der Verfasser ein Afrikaner war oder die Übersetzung eine afrikanische, scheint mir nicht berechtigt. Denn was wissen wir davon, ob diese Übersetzung nur in Afrika gebräuchlich oder dort entstanden war?

Aus dem AT. wird ferner noch zitiert Am. 8, 10 p. 113, 3 'et convertam dies festos eorum in luctum et cantica eorum in lamentationem'. Der Wortlaut stimmt genau mit Cyp. Test. II, 23, nur daß Cyprian in Übereinstimmung mit den LXX *vestros* und *vestra* st. *eorum* und *omnia* vor *cantica* hat. Aber daß man aus dieser Übereinstimmung nicht allzuviel schließen darf, zeigt Tert. Adv. Iud. c. 10, wo zwar die angeführten Worte genau so wiederkehren, dagegen die vorhergehenden, in De mont. nicht zitierten von Cyprian völlig abweichen.

Jes 2, 3 gibt Hartel 105, 4; 115, 8 und 23 so wieder: 'De Sion exiet lex et verbum domini ab Hierusalem'. Die Handschrift T hat aber 105, 4 *exiuit* st. *exiet* und an den beiden andern Stellen *exiit*. Cyp. Test. I, 10 hat *procedet* st. *exiuit*; Tert. Adv. Iud. c. 3 *exiet*, aber *ex* st. *ab*. Adv. Marc. V, 4 gebraucht er in einer Umschreibung der Stelle freilich *sermo* st. *verbum* und vermeidet das Verbum gänzlich. — Jes 40, 12 p. 108, 1 findet sich nicht bei Cyp., wohl aber Jes 42, 1—4 p. 118, 17. Allein mit dieser Stelle hat es eine besondere Bewandtnis.

Jes 42, 1 ff. wird von Mt 12, 18 zitiert, aber in einer von den LXX ganz abweichenden Form. Mit Mt berührt sich ganz auffallend Justin, Dial. 353 A, der aber augenscheinlich den Jesaias selbst und nicht etwa Mt zitiert. Der Text Justins aber findet sich bei Cyprian wieder, während in De mont. Mt zitiert wird, aber unter dem Namen des Jesaias.

Um von diesen komplizierten Verhältnissen eine deutliche Vorstellung zu geben, wird es am besten sein, die Zitate selbst zusammenzustellen:

LXX	Justin
1 Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ. Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου. ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἔξοισει·	Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ἐκλεκτός μου, θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἔξοισει· οὐκ ἔρισει, οὔτε κρᾶξει
2 οὐ κεκράζεται οὐδὲ ἀνήσει, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἢ φωνὴ αὐτοῦ.	οὔτε ἀκούσεται τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
3 κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ βέβει· ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἔξοισει κρίσιν·	κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεῖξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ μὴ βέβει· ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἔξοισει,
4 ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται. ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἔλπι- οῦσιν.	κρίσιν ἀναλήψει καὶ οὐ μὴ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

Cyprian, Testim. II, 13

Non clamabit neque audiet quis in plateis vocem eius arundinem quassatam non confringet et linum fumigans non extinguet, sed in veritate proferet iudicium; fulgebit et non quassabitur, quoadusque ponat in terra iudicium, et in nomine eius gentes credent.

Mt

De mont.

18 Ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ἡρέτισα
ὁ ἀγαπητός μου ὃν¹ εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ
μου·

θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν,
καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ·

19 οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει,
οὐδὲ ἀκούει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν
φωνὴν αὐτοῦ·

20 κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεῖξει.
καὶ λίνον τυφόμενον οὐ βέσει,
ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν·

21 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

Ecce puer meus,
filius meus dilectissimus,

ponam super eum spiritum meum
et iudicium gentibus nuntiabit.
non clamabit neque contendet.

harundinem quassatam non confringet,
et lignum fumigans non conlocabit,
quoadusque expellat in contentione iu-
dicium

et in nomine eius gentes credant.

Justins Text läßt sich nur als eine Mischung aus LXX und Mt erklären. Sehr merkwürdig ist aber, daß Justin dieselbe Stelle etwas später 365 A in einer von den LXX wenig abweichenden Form zitiert: Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· καὶ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσδέξεται αὐτόν ἡ ψυχὴ μου· δέδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἑξοίσει· οὐ κεκράζεται οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἢ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθραυσμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ βέσει, ἕως οὐ νίκος ἑξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει, καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

Vergebens sucht man nach Gründen, warum Justin an der einen Stelle anders als an der andern zitiert haben sollte. Dabei fällt aber auf, daß auch hier an einigen Stellen der Mt-Text erscheint, an einer sogar (νίκος), wo es in dem ersten Zitat nicht der Fall war, daß ferner derselbe Fehler (ἀναλήψει st. ἀναλάμψει) und am Schluß die abweichende Wortstellung wiederkehrt. Es gibt nur eine Erklärung für die Verschiedenheit der beiden Zitate, nämlich daß der Wortlaut des einen von beiden nachträglich geändert ist, und es kann wohl kein Zweifel sein, daß die Änderung an der zweiten Stelle vorgenommen ist. Verraten sich doch die vereinzelten Übereinstimmungen des zweiten Zitates mit dem ersten als Spuren der ursprünglichen Überlieferung. Wir haben also hier ein ganz ähnliches Verhalten der Handschriften, wie wir es oben S. 23 bei dem Psalm 95 konstatiert haben. Ausschlaggebend aber ist die Übereinstimmung des ersten Zitates mit Cyprian. Diese beweist, daß wir es an der ersten Stelle bei Justin 353 A nicht mit späteren willkürlichen Veränderungen zu tun haben, sondern daß es einen konta-

¹ al. εἰς δν.

minierten Text gab, der ebenso der von Cyprian benutzten Übersetzung zugrunde gelegt war, wie er von Justin verwendet wurde.

Bei der Übereinstimmung im ganzen zwischen Justin und Cyprian sind indessen einige Abweichungen im einzelnen nicht zu übersehen. Es scheint, daß in den Grundtext der cyprianischen Übersetzung οὐκ ἐπίκει aus Mt nicht eingedrungen war. Statt συντετριμμένον scheint wie bei Justin 365 A τεθραυγμένον gestanden zu haben. Der Fehler ἀναλήψει statt ἀναλάβει war vermieden. Sehr merkwürdig ist die Abweichung am Schluß, die sich ebenso von Mt wie von den LXX entfernt, aber mit De mont. zusammenfällt, nur daß hier das Verbum von der Konjunktion *quoadusque* abhängig gemacht ist.

Abweichend von Mt 12, 18 ist der Anfang des Zitates in De mont., nicht nur in bezug auf die Auslassungen. Hier hat offenbar die Parallelstelle Mt 3, 17 (= Mk 1, 11; Lk 3, 22) eingewirkt: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. Dasselbe ist der Fall bei Iren. III, 11, 6 ('ecce filius meus dilectissimus, in quo bene sensi') und Tert. Adv. Prax. c. 11 ('ecce filius meus quem elegi, dilectus meus, in quem bene sensi'), von denen der erste die ganze Stelle, Tert. nur 12, 18 zitiert. Jes 42, 2. 3 führt Tert. Adv. Marc. III, 17 nach den LXX an, doch sind hier unter dem Einfluß des unmittelbar vorausgehenden Zitats Jes 53, 7 die sämtlichen Futura in das Perfektum umgesetzt, ferner ist der Anfang *neque contendit neque clamavit* nach Mt 12, 18 gestaltet. Ganz frei ist das Zitat Adv. Marc. IV, 23, halb Mt, halb Jesaias: 'non contendet, nec vox eius in platea audietur, arundinem quassatam non comminuet et linum fumigans non extinguet'.

Das angebliche Jesaiaszitat in De mont. ist also in Wahrheit ein Zitat aus Mt. Als solches aber stimmt es in allen wesentlichen Stücken mit k, der Handschrift, die den cyprianischen Text enthält, überein. Die einzige bedeutendere Variante findet sich in Mt 12, 20, wo k *denique* = *donique* = *donec* statt *quoadusque* hat, *expectabat* ebenda, einer der vielen schweren Schreibfehler in k, ist in *expellat* zu korrigieren, wie v. Soden richtig vermutet, der den Zusammenhang erkannt zu haben scheint, aber merkwürdigerweise keinen Gebrauch davon gemacht hat. Die sonstigen Abweichungen betreffen Nebendinge, besonders die Wortstellung, ferner hat k v. 21 richtig *credent* st. *credant*. Dagegen hat auch k die auffällige Lesart *collocavit* (= *collocabit*), die sich aus ϰέκει nicht erklärt. Ebenso bietet k wie T¹μ *lignum* st. *linum*, das ich wegen *collocabit* nicht für einen Schreibfehler halten kann. Eine weitere gemeinschaftliche Abweichung von dem Text des NT.s stellt die Wendung *in contentione* (εἰς νεῖκος) st. *in victoria* (εἰς νῖκος) dar.

Endlich schlägt das Verbum *credere* = πιστεύειν st. ἐλπίζειν eine Brücke zwischen k und De mont. einer- und Cyprian Jes 42, 4 andererseits.

Von den NTlichen Zitaten stimmt ferner mit dem cyprianischen Text überein 105, 1 Joh 1, 17, aber diese Übereinstimmung besagt nichts, denn den gleichen Text haben auch a b f Vg. Ebensowenig ist mit dem Zitat 115, 14 Joh 7, 37. 38 anzufangen, denn auch hier hat der cyprianische Text nichts Eigenartiges. Die Form *fluebunt* ist vielleicht dem Verfasser auf Rechnung zu setzen. In einer Kleinigkeit weicht das Zitat in De mont. noch außerdem von Cyprian ab, v. 37 *qui sitit* (= a) st. *si quis sitit* (= b f Vg). Hartel notiert aus cod L *qui* st. *quis*, also *si qui*; möglich, daß darin die Lesart *qui* steckt.

Deutlich und charakteristisch tritt der cyprianische Text 105, 22 in dem freigestalteten Zitat Joh 7, 7 hervor: 'odit me saeculum, quia et ego illum, quia mala facta sunt illius'.¹ a b f Vg haben hier *mundus* und *opera*. *saeculum* ist die stehende Übersetzung von κόσμος bei Cyp. in Joh, *factum* für ἔργον ist dagegen auch in dem cyprianischen Texte selten. In Mt und Mk zusammen kommt ἔργον 6mal vor; alle 6 Stellen sind für den cyprianischen Text, sei es durch e, k oder Cyp. belegt. Nur einmal, Mt 23, 3 begegnet dafür *factum* in e, a f Vg, aber auch k (dieses 4mal) und Cyp. (1mal) haben immer *opus*, nur b 1mal *factum*. In Lk dagegen hat e an beiden vorkommenden Stellen *factum* gegen a b f Vg. In Joh steht ἔργον 27mal, alle Stellen finden sich in e, davon sind 6 mit *factum* übersetzt, darunter 7, 7, außerdem hat Cyp. 2mal *factum*, wo e *opus* hat, dagegen 2mal in Übereinstimmung mit e *opus*, während *factum* in a b f Vg überhaupt nicht vorkommt. — *opus* ist die gewöhnliche Übersetzung von ἔργον auch bei Tert., so 6mal in Joh, 1mal in Mt, dagegen 1mal *factum* in Lk.

Damit sind die wirklich charakteristischen Übereinstimmungen erschöpft. Es fehlt aber auch nicht an charakteristischen Verschiedenheiten. So darf man annehmen, daß die Umschreibung von Joh 19, 34 auf einen von dem cyprianischen wesentlich abweichenden Text zurückgeht. 115, 11 heißt es: 'percussus in latere ventre de latere sanguis et aqua mixtus profusus affluebat'. Für *latere* hat Hartel *lateris* geschrieben, offenbar ist umgekehrt *in latere ventris* zu schreiben. Falsch ist ferner *sanguis et aqua mixtus*; richtig hat μ das *et* ausgelassen. *affluebat* scheint mir unsicher, μ hat *affluebat*; vielleicht ist *effluebat* das Ur-

¹ So nach Hartel T, *facta illius sunt mala* v. Er selbst schreibt, *quia mala facta sunt facta illius*. Das scheint ein Druckfehler zu sein, aber sicher läßt sich darüber nicht urteilen, weil eine Angabe über M μ fehlt.

sprüngliche. Der cyprianische Text ist durch e vertreten: 'sed unus ex militibus lancea latus eius inseruit et exivit aqua et sanguis'. Diese Form ist in der Umschreibung gewiß nicht wiederzuerkennen, wohl aber kehrt *percussus* in a wieder (*latus eius percussit*). Schwerer ist über das zweite Verbum zu urteilen. *exire* haben auch abfVg, aber *effluere* als originalen Text anzusehen, dürfte kaum Bedenken haben, da bei Tertullian in der Umschreibung der Stelle *manare* (Pud. c. 22) und *prorumpere* (Bapt. c. 9) vorkommen.

Abweichend vom cyprianischen Text wird Joh 2, 19—21 zitiert. Hier hat e: 'Et Iesus ait illis: solvite templum istud et in tribus diebus restaurabo illud. Et Iudaei dixerunt: XL et VI annis aedificatum est templum istud et tu in triduo restauras illud? Ille autem dicebat de templo de corpore suo.' Mit Recht hat v. Soden die Ursprünglichkeit der letzten Worte angezweifelt. Da von den griechischen Worten *περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ* bei Iren. V, 6, 2 wie Tert. Res. carn. c. 18 *τοῦ ναοῦ* unübersetzt bleibt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß in dem Exemplar, aus dem e geflossen, *de templo* nachträglich zugesetzt war. In De mont. 109, 3 finden wir folgenden Wortlaut der Stelle: '(Iesus dixit Phariseis): destringite fanum istud et ego in tribus diebus excitabo illum. Et Pharisei dicebant: quadraginta sex annis aedificatum est fanum istud et hic in tribus diebus suscitabit illum? dicebat autem Iesus fanum de corpore suo'. Die Pharisäer hat gewiß der Verfasser selbst an die Stelle der Juden gesetzt, und ebenso werden wir die übrigen kleinen Abweichungen von dem griechischen Text ihm und nicht seiner Übersetzung zuschreiben. Aber wie verschieden bleibt sie von e, auch wenn wir diese Dinge in Abrechnung bringen. Ganz sicher gehört der Übersetzung und nicht dem Verfasser der im NT. ganz singuläre Ausdruck *fanum* an, über den v. Soden urteilt, der Verfasser habe ihn in das Zitat zur Invektive gegen die Juden anstatt eines ursprünglichen *templum* eingesetzt, da *fanum* im AT. meist von heidnischen Tempeln gebraucht oder Heiden in den Mund gelegt werde, wenn sie von dem jüdischen Tempel redeten. Ist diese Erklärung schon an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich, so erweist sie sich durch einen Blick in die Schrift selbst als unmöglich. Denn wenn der Verfasser von dem jüdischen Tempel hätte verächtlich reden wollen, so hätte er es doch wohl in den das Zitat einleitenden Worten getan, hier aber gebraucht er *templum*, und wie sollte er wohl in demselben Augenblicke von dem Tempel verächtlich reden, wo er erklärt, er sei ein Gleichnis von dem Leibe des Herrn: 'in cuius templi similitudinem Iesus carnem suam esse dixit'? — Unmöglich ist *destringite*. Es ist

sicher aus *defringite* verschrieben, das wiederum eine ganz singuläre Übersetzung darstellt. Mit ganz ungenügenden Gründen will v. Soden das *restaurare* in e dem cyprianischen Texte absprechen. Es ist eine durchaus sinngemäße Wiedergabe des Griechischen, nicht freier als manche andere Übersetzungen des cyprianischen Textes. — So weicht denn hier der Text in De mont. ungefähr in jedem Wort, in dem eine Abweichung überhaupt möglich ist, von dem einzigen Zeugen des cyprianischen Textes ab, und ich möchte wirklich wissen, wo hier 'die erfreuliche Übereinstimmung des in De mont. benutzten Textes mit demjenigen Cyprians und der afrikanischen Bibelhandschriften' zu suchen ist, die v. Soden S. 260 in gesperrter Schrift konstatiert.

Nicht viel anders steht es mit dem Zitat 104, 16, das Hartel und ihm folgend v. Soden auf Mk 4, 11 zurückführen. Die Parallelstellen sind Mt 13, 11 und Lk 8, 10. Alle drei weichen etwas voneinander ab, aber das Zitat in De mont. kommt nicht Mk 4, 11, sondern Lk 8, 10 am nächsten:

ὁμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια
τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ
λοιποῖς ἐν παραβολαῖς.

vobis quidem datum est in-
tellegere sacramenta dei, aliis
autem in similitudinibus.

Die einzige Abweichung besteht darin, daß in De mont. τῆς βασιλείας nicht übersetzt ist, damit weicht De mont. aber ebenso von Mt und Mk ab, die beide τῆς βασιλείας ebenfalls bieten. Umgekehrt ist *quidem* in De mont. gegen alle drei Evv. zugesetzt. Mt hat τῶν οὐρανῶν st. τοῦ θεοῦ und am Schluß ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται; Mk ὁμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται. Lk 8, 10 ist in e erhalten: 'vobis datum est cognoscere sacramentum regni dei, ceteris autem non est datum nisi in similitudine.' Die Parallelstelle Mt 13, 11 bieten sowohl k: 'vobis datum est cognoscere sacramentum regni, illis autem non est datum', wie e, welches *scire* für *cognoscere* und *mysteria* für *sacramentum* hat. Die Übereinstimmung von k mit Lk 8, 10 spricht gegen die Varianten von e Mt 13, 11. Über das Verhältnis von *intellegere* zu *cognoscere* und *scire* s. oben S. 24. — μυστήριον erscheint im NT 28 mal, davon sind in dem cyprianischen Text nur 7 Stellen zu belegen, nämlich Lk 8, 10 aus e, Mt 13, 11 aus e k, Eph 5, 32 aus Cyp. und Apok 1, 20; 10, 7; 17, 5, 7, die einzigen Stellen, an denen μυστήριον in Apok vorkommt, aus Primasius. An diesen Stellen ist *sacramentum* bezeugt, nur Mt 13, 11 hat e *mysterium*, k aber, wie wir gesehen, auch hier *sacramentum*. — *similitudo* st. *parabola* ist für den cyprianischen Text charakteristisch. Es steht in k ausschließlich in Mt und Mk, desgleichen in e in Lk. Wenn

e dafür in Mt und Mk durchweg *parabola* hat, so ist das ein Beweis mehr für den sekundären Charakter von e. a b f Vg kennen in Mt, f Vg in Mk nur *parabola*. Ausschließlich *parabola* hat a in Lk, während hier b f Vg zwischen *similitudo* und *parabola* schwanken. In Mk hat b 5 mal, a 2 mal *similitudo*. —

Die beiden Stellen aus dem ersten Korintherbriefe 1, 18 und 1, 23. 24 p. 114, 2ff. sind ganz frei zitiert. 1, 18 findet sich bei Cyp. Test. III, 69. Was den Text Cyprians von der Vg unterscheidet, kommt in De mont. nicht zum Ausdruck. Die zweite Stelle steht bei Cyp. außer Test. III, 69 auch II, 1. Der Text stimmt mit der Vg., nur hat cod L¹ II, 1 *vocitis* st. *vocatis* wie De mont. Diese Form kommt auch in e vor. Außerdem hat Cyp. *Iudaeis et Graecis*, wie auch De mont., während die Vg. *I. atque G.* hat. De mont. hat *adnuntiamus* st. *praedicamus* Cyp. Vg. Soden sucht diese Differenz fortzuinterpretieren, indem er *adnuntiamus* aus der Einwirkung der 'Nachbarstelle' 1 Kor 2, 1 ableitet, wo die Vg. — Cyprian zitiert die Stelle nicht — 'annuntians vobis testimonium Christi' hat. Wenn er als Grund dafür geltend macht, κηρύττειν werde in der afrikanischen Bibel mit absolut ausnahmsloser Regelmäßigkeit mit *praedicare* übersetzt, während *adnuntiare* für καταγγέλλειν erscheine, so ist das eine etwas merkwürdige Argumentation; denn es soll ja doch eben entschieden werden, ob der Bibeltext in De mont. 'afrikanisch' ist oder nicht. Wer sich nicht einer petitio principii schuldig machen will, müßte aus solchen Prämissen schließen, daß De mont. keinen afrikanischen Bibeltext benutzt hat. An und für sich ist nicht der geringste Grund zur Verdächtigung von *adnuntiamus* vorhanden, denn die 'Nachbarstelle' ist nicht gar so nahe. Wie aber in der Vg. für καταγγέλλειν neben *annuntiare* auch *praedicare* steht (z. B. Apg 13, 5; 15, 36; 17, 13) und wie Lk 2, 10 bei Cyp. Test. II, 7, sowie in e und f, desgleichen Lk 16, 16 in e und 8, 1 und 20, 1 in a εὐαγγελίζεσθαι mit *adnuntiare* übersetzt ist, so ist nicht einzusehen, warum nicht ein Übersetzer auch einmal κηρύττειν mit *adnuntiare* hätte wiedergeben sollen. —

Es steht also mit den NTlichen Zitaten in De mont. so, daß sie sich zwar gelegentlich mit dem cyprianischen Text eng berühren, andererseits aber auch von ihm ebenso stark abweichen. Da zudem die Basis für die Vergleichung recht schmal ist, so muß man wirklich ernsten Einspruch gegen ein Verfahren einlegen, wie es der Herausgeber des cyprianischen Textes geübt hat, der diese Zitate andern Zeugen jenes Textes vorgezogen und sie, wo andere Zeugen fehlen, ohne weiteres an seine Stelle gesetzt hat. Ganz sicher ist, daß man die Abweichungen

des Bibeltextes in De mont. von dem cyprianischen nicht einer späteren Entwicklungsstufe dieses Textes zuschreiben darf. Denn in welcher Richtung sich der cyprianische Bibeltext entwickelt hat, das zeigen am besten die Cyprianhandschriften, in denen die Bibelzitate mehr und mehr demjenigen Texte angeglichen werden, der schließlich zur Vulgata wird. Die Varianten des Bibeltextes in De mont. aber weisen, wie wir gesehen haben, zum weitaus größten Teile in die entgegengesetzte Richtung. Es ist also sicher, daß dieser Text der Redaktion, die dem cyprianischen ihren einheitlichen Stempel aufgedrückt hat, vorausliegt, und so dient die Prüfung der Bibelzitate zur Bestätigung der Analyse des Inhalts. —

Doch die interessantesten Stellen sind noch zu besprechen. Der Verfasser weiß von der Kreuzigung Christi merkwürdige Dinge zu berichten, Dinge, die weder bei den Synoptikern noch bei Johannes stehen, und die beweisen, daß der Verfasser, obwohl er die vier Evangelien als die vier Seiten der neuen Stadt, der Kirche, ansieht (116, 2), sich doch von dem Einfluß apokrypher Überlieferung nicht freigehalten hat. Wenn er sagt, Christus sei in einem Garten gekreuzigt worden (106, 8; 111, 19), so scheint das auf Joh 19, 41 zurückzugehen, obwohl der Evangelist schwerlich gemeint hat, daß der Garten, der, wie er sagt, an dem Ort war, wo Jesus gekreuzigt wurde, mit dem Richtplatz identisch war. Für den Verfasser ist diese Annahme wichtig, weil er dadurch die Möglichkeit gewinnt, Cant. 1, 6 auf die Kreuzigung Jesu zu beziehen. Wo aber steht, die Juden hätten dem Herrn am Kreuze mit Rohrstöcken das Haupt zerschunden und ein Teil des Volkes habe beim Anblick der Passion geweint: 'Vero in ipsa passione pendens in ligno, duas partes populi prospiciens speculabatur de alto ligno partem populi¹ qui viderant virtutes eius mirabiles et deificas patientem illum iniuriam dolentes plorabant; alii vero Iudaei inridentes de harundine caput ei quassabant blasphemantes et dicentes: ave rex Iudaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce?' (c. 8). Sollen wir uns mit v. Soden dabei beruhigen, in dieser wunderlichen Darstellung ein charakteristisches Beispiel für die ungewöhnlich freie Zitierweise des Verfassers zu sehen? Oder sollen wir annehmen, er habe in seinem Gedächtnis die Szene in dem Praetorium (Mt 27, 27 f.) mit den Vorgängen

¹ Ich habe absichtlich keine Interpunktion gesetzt, weil sich das Überlieferte schlechterdings nicht sicher konstruieren läßt. Man könnte durch Ausscheidung von *partem populi* leicht einen lesbaren Text herstellen. Dieses scheint aber als Gegensatz zu *alii* gefordert zu werden.

bei der Kreuzigung (27, 42) konfundiert und irrtümlich die Ausführung der Mißhandlungen von den römischen Soldaten auf die Juden übertragen? Beweise für die mangelhafte Bibelkenntnis des Verfassers haben wir oben gegeben und eine Ignorierung der synoptischen Darstellung muß ja hier jedenfalls anerkannt werden. Aber es fragt sich, ob wir nicht die Gründe dafür aufzeigen können. Als eine Ausschmückung der evangelischen Erzählung bezeichnet Harnack a. a. O. S. 138 die Schilderung, die man auf apokryphe Quellen nicht notwendig, wenigstens nicht auf solche, die der Verfasser selbst in Händen gehabt habe, zurückzuführen brauche. Aber wenn nun sehr wesentliche Züge dieser Schilderung sich tatsächlich in apokryphen Quellen nachweisen lassen, werden wir dann nicht einen Zusammenhang damit, ob direkt oder indirekt, allerdings mit Notwendigkeit annehmen müssen?

Ich bin nicht anspruchsvoll genug, die abweisende Bemerkung Harnacks auf die Ausführungen zu beziehen, die ich selbst in meinen monarchianischen Prologen S. 125 ff. gemacht habe, aber auf keinen Fall kann ich diese damit für widerlegt halten.

Man überlege folgendes. Wir haben oben S. 6 gesehen, daß die Kreuzigung nach der Ansicht des Verfassers in der sechsten Stunde des Jahres 6000 stattfand: 'sexto millesimo anno hora sexta passus resurgens a mortuis quadagesimo die in caelis ascendit' (108, 20). Nach dem ganzen Zusammenhang ist hier offenbar der Höhepunkt der Passion, d. h. der Tod gemeint. Nach den Synoptikern verschied Jesus um die neunte Stunde. Die Kreuzigung begann nach Mk 15, 25 um die dritte Stunde, nach Mt und Lk jedenfalls geraume Zeit vor der sechsten. Bei Joh sind die bestimmten Zeitangaben ausgelöscht, die sechste Stunde wird wohl auch bei ihm erwähnt, aber um das Ende von Jesus Verhör vor Pilatus zu bezeichnen. Nun lesen wir aber in den Acta Johannis (S. 222 Ausg. von Zahn): καὶ ὅτε τὸ ἄρον ἐβόατο, ἀπεκρεμάσθη ὥρας ἑκτῆς ἡμερινῆς καὶ κότος ἐφ' ὅλης τῆς γῆς ἐγεγόνει. καὶ τὰς ὁ κύριός μου ἐν μέσῳ τοῦ πηλαίου καὶ φωτίσας με εἶπεν. Ἰωάννη, τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λόγχοις νύσσομαι καὶ καλάμοις, ὅσος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι· τοὶ δὲ λαῶ καὶ ὁ λαὸς ἄκουον. Es ist Johannes, der erzählt. Er hatte die Kreuzigung nicht abgewartet, sondern war auf den Ölberg geflohen und hielt sich dort in einer Grotte verborgen. In dem Augenblick der Kreuzigung erscheint ihm der Herr, um ihm zu verkünden, daß nicht er es ist, der da unten gekreuzigt wird. Darauf sieht Johannes ein Lichtkreuz, über dem der Herr selbst schwebt, aber ohne Gestalt, nur Stimme, nicht die gewohnte, sondern eines wahrhaftigen Gottes, und diese Stimme enthüllt dem

Jünger die Bedeutung des Lichtkreuzes. — Für den Gnostiker ist die Kreuzigung nur ein Moment, die Zeiten der Synoptiker haben für ihn keine Bedeutung. Denn an dem Kreuze trennt sich sofort der Gott vom Menschen; nur das Fleisch hängt am Holze und erleidet die Mißhandlungen, der Gott bleibt von ihnen unberührt. — Wie nah sich der Verfasser mit diesen Anschauungen berührt, haben wir oben gesehen (S. 18). Auch bei ihm hängt nur das Fleisch am Kreuz, das Fleisch ist Jesus, Christus ist der Geist. Die im Leben Vereinigten trennen sich im Tode. Ebenso stimmt nun, wie wir jetzt sehen, mit den Akten des Johannes auch die Schilderung der tatsächlichen Vorgänge bei der Kreuzigung überein. Nicht von den römischen Soldaten, sondern von einem Teil der Juden wird Jesus mit Rohrstäben geschlagen, nicht im Praetorium, sondern am Kreuze. — Einen Anklang an diese Schilderung habe ich auch in der von Hauler entdeckten lateinischen *Didascalia* nachgewiesen (vgl. diese Ztschr. I, 339).

Die Einwirkung gnostischer Vorstellungen auf einen seiner eigenen Meinung nach gewiß gut katholischen Mann scheint mir danach außer Zweifel zu stehen. Ob diese Einwirkung auf direkter Kenntnis der gnostischen Johannesakten beruht, ist allerdings eine andere Frage. Die Beobachtung, daß er ein Hauptstück seiner allegorischen Erklärungen unverstanden übernommen hat, macht es wahrscheinlich, daß unser Verfasser ein ebenso beschränkter wie unselbständiger Mann war, der seine Quellen selbst nicht zu beurteilen verstand. Wie ungeklärt aber müssen die Anschauungen in der Gemeinde gewesen sein, in der ein solcher Mann mit einer Autorität lehrte, die seiner Schrift auch für die Folgezeit keine geringe Bedeutung sicherte und den bedenklichen Anstrich einzelner Stellen verdunkelte? —

Das merkwürdigste Zitat habe ich bis zum Schluß verspart. In den Erörterungen über den fleckenlosen Spiegel der Wirksamkeit Gottes Sap 7, 26 heißt es folgendermaßen: 'nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquam in speculo videmus, ipso nos instruente et monente in epistula Iohannis discipuli sui ad populum: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum' (117, 2). In den Johannesbriefen kommt dergleichen nicht vor, auch nichts, was den Anlaß dazu geboten haben könnte; ein apokrypher Johannesbrief aber ist nicht bekannt. Cod. T hat *ad Paulum* st. *ad populum*, aber das wird man als eine naheliegende Korruptel betrachten dürfen. Ist aber sonst alles in Ordnung? Wer versteht das: Christus unterweist und ermahnt uns in einem Briefe seines Schülers Johannes an das Volk? Was soll man sich unter einem Briefe an das Volk

denken, und wo spricht Christus selbst in einem Apostelbrief? Ich halte *in epistula Iohannis discipuli sui* für verderbt, und zwar glaube ich, daß *epistula* aus *apostolo* verschrieben und danach das Folgende verändert worden ist. *monente ad populum* dürfte bei diesem Schriftsteller in dem Sinne *monendo dicente ad populum* zu ertragen sein. Dagegen kann es fraglich erscheinen, ob nicht die Präposition *in* nachträglich zugesetzt und zu *monente* als Subjekt *Iohanne* zu fassen ist. Allein mir scheint die Präposition nicht unpassend den Apostel als das Medium zu bezeichnen, durch das die Unterweisung und Mahnung an das Volk geht. Ich verstehe demnach: 'da er uns selbst unterweist und in dem Apostel Johannes, seinem Schüler, d. h. durch den Apostel, an das Volk die Mahnung richtet'. Christus also ist es, der spricht, aber durch den Mund des Apostels.

Das geschieht in den Johannesakten. Hier erzählt Johannes von dem Herrn und läßt den Herrn in direkter Rede sprechen. Johannes ist auch in den Akten der Schüler κατ' ἐξοχήν. Er ist es, den der Herr sich erwählt, um ihm sein höchstes Geheimnis zu eröffnen: ὅπως ἀκούσης ἃ δεῖ μαθητὴν παρὰ διδασκάλου μανθάνειν (222, 10).

Von den Johannesakten sind uns nur wenige Fragmente erhalten. Einen Satz wie den obigen finden wir darin nicht, wohl aber dürfen wir, wenn ich nicht sehr irre, getrost erklären, daß er der Ausdrucksweise der Akten nicht nur nicht widerspricht, sondern vorzüglich dazu paßt.¹

¹ Über den Anklang des Satzes an eine Stelle der 13. der syrischen Oden Salomonis, in der Christus als Spiegel bezeichnet wird, worauf mich der Hg. hinweist, wage ich nicht zu urteilen.

Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche.¹

Von Prof. Dr. **Hugo Koch** in München.

„Die syrisch-persische Kirche verdient unsere ganze Sympathie: sie ist die einzige große Kirche, welche niemals offiziellen Staatsschutz genossen hat; sie hat die antiochenischen exegetischen Traditionen bewahrt; sie hat die Werke des christlichen Altertums mit vielem Fleiße ins Syrische übersetzt und durfte sich rühmen, den Justin, Hippolyt, Methodius, Athanasius, Basilius, die drei Gregore, Chrysostomus, Diodor, Amphilochius, Ambrosius, Theodor so gut zu kennen, wie die Griechen selbst; sie hat sich auch sonst griechische Philosophie und Wissenschaft angeeignet und hat sie zu den Arabern übergeleitet. Jetzt ist sie unterdrückt, verarmt und zerrieben, aber sie geht mit dem Bewußtsein ihrem völligen Untergang entgegen, nicht umsonst gelebt, sondern eine wesentliche Stelle in der Kulturgeschichte ausgefüllt zu haben!“

Mit diesen Worten, der wehmütigen Grabschrift und Ehrenrettung einer gefallenen Größe, charakterisiert Harnack² treffend die kirchen- und kulturgeschichtliche Bedeutung des alten ostsyrischen Christentums.

Vor kurzem hat ein vortrefflicher Kenner der syrischen Sprache und Literatur, F. Crawford Burkitt, Professor der neutestamentlichen Exegese in Cambridge, in seinem aus St. Margarets Lectures hervorgegangenen Buche *Early Eastern Christianity* (London 1904), einer Erweiterung seiner früheren Schrift *Early Christianity outside the Roman Empire* (Cambridge 1902), die Entwicklung der ältesten ostsyrischen Kirche in ihren Grundzügen gezeichnet, und Erwin Preuschen hat das Buch durch eine Übersetzung mit dem nicht ganz zutreffenden³ Titel

¹ Dieser Aufsatz wurde im Frühjahr 1909 von der Redaktion des „Historischen Jahrbuchs“ angenommen, im September 1910 aber dem Verfasser wegen Raum Mangels wieder zur Verfügung gestellt.

² *Mission und Ausbreitung des Christentums*² 1906, II, 126.

³ [Da von verschiedenen Seiten die Fassung des Titels beanstandet worden ist, benutze ich die Gelegenheit zu bemerken, daß sie nicht von mir, sondern von Burkitt

„Urchristentum im Orient“ (Tübingen 1907) weiteren Kreisen in Deutschland erschlossen.¹

So feinsinnig Burkitts Darlegungen im allgemeinen sind, manche Aufstellungen mußten doch Widerspruch hervorrufen. So namentlich die vierte Vorlesung über „die Ehe und die Sakramente“ S. 80—105. Bei Aphraates, dem „persischen Weisen“ (in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts), sei nämlich, so behauptet hier Burkitt, die Taufe „nicht das allgemeine Siegel auf den Glauben eines Christenmenschen, sondern ein Privileg, das den Ehelosen vorbehalten ist“ (S. 85). „Wenn hier bewußt die Taufe für die geistliche Aristokratie des Christentums reserviert wird, so erkennen wir darin einen Sakramentsbegriff, der von dem abendländischen vollkommen verschieden ist“ (S. 86). „Die christliche Gemeinde besteht nach Aphraates aus getauften Ehelosen; daneben steht noch ein Anhang von solchen, die außerhalb bleiben und nicht wirklich Glieder der Gemeinde werden“ (S. 86f.).

Diese Anschauung Burkitts steht in engstem Zusammenhang mit seiner Deutung der „Bundessöhne“ (Bar Qjâmâ), die in den Quellen des ostsyrischen Christentums eine so hervorragende Rolle spielen. Diese „Bundessöhne“ sind ihm nämlich ursprünglich einfach die getauften Laien, die auf die Ehe verzichten mußten, im Unterschied von den Katechumenen, die heiraten durften. Der „Bund“ sei mit der Kirche schlechthin identisch gewesen. Später, mit dem Aufkommen und der Verbreitung der Kindertaufe, habe diese Identität aufgehört und die „Bundessöhne“ seien eine Art Mönchsorden in der Gemeinde geworden, nicht Eremiten und nicht Cönobiten, sondern Asketen, die unter den andern Gläubigen lebten.

Die Schriften Afrahats haben unleugbar ein archaistisches Gepräge. Im vierten Jahrhundert, zumal in dessen erster Hälfte, war die ostsyrische Kirche geographisch und geistig noch ziemlich isoliert und hatte wenig Berührung mit der griechisch-lateinischen Reichskirche, ihrer theologischen Spekulation und dogmengeschichtlichen Weiterbildung. Sie bewahrte so in mannigfacher Hinsicht die frühere Eigenart. Die trinitarische und christologische Sprache, die Afrahat noch ganz harmlos und unbefangen spricht, hätte man ihm weiter westlich bereits verübelt. Nicht wegen dessen, was er sagt, sondern wegen dessen,

selbst herrührt. Ich kann sie auch nicht unzutreffend finden, wenn man unter Urchristentum das versteht, was das Wort eigentlich besagt. Und so hat es ohne Zweifel auch Burkitt gemeint, dessen Formulierung mir darum durchaus geeignet erschien und auch jetzt noch erscheint. E. P.]

¹ Diese Ausgabe ist gemeint, wenn im folgenden Burkitt zitiert wird.

was er nicht sagt. Nicht als ob er in diesen Punkten heterodox oder häretisch wäre, sondern die Fragestellung, die in der Reichskirche solche Kämpfe erregt hatte, war ihm noch gar nicht aufgegangen, die Terminologie gar nicht bekannt. Er hat die Gottheit Christi nur gegen die zahlreichen Juden seiner Heimat zu verteidigen, und er tut dies in der naiven, rückständigen Weise eines Mannes, der andere Gegensätze nicht kennt oder nicht berücksichtigt, der von ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος und ἀνόμοιος noch nichts gehört hat oder derlei Fragen nicht viel Bedeutung beimißt (Hom. 17 ed. Bert 1888, 279—289).¹

Die nationalsyrische Kirche des vierten Jahrhunderts trägt also unverkennbar noch altertümliche Züge. Hat aber Burkitt mit seiner These über die Taufe und die „Bundessöhne“ recht, so rückt diese Kirche in ihrer älteren Gestalt ganz bedenklich an die grüne Seite der marcionitischen und der manichäischen Sekte, um von buddhistischen Gepflogenheiten zu schweigen. Burkitt hat S. 96 f. diese Parallelen selber gezogen und darauf hingewiesen, wie noch bei den Albigensern die marcionitisch-manichäische Unterscheidung von asketischen „Auserwählten“ und unvollkommenen „Hörern“ nachwirkte. Auch an das Gemeinwesen der Essener kann man erinnern, an das „ewige Volk, in dem niemand geboren wird“, wie sie Plinius nennt (Hist. nat. 5, 15), vielleicht auch an Philos Therapeuten. Konsequenterweise spricht Burkitt der Ehe in der Geltung der alten syrischen Kirche jeden sakramentalen oder auch nur religiösen Charakter ab. „Mir will scheinen, als ob Aphraates ein Sakrament der Ehe für ebenso widersinnig und

¹ Über Afrahats Christologie und Trinitätslehre vgl. Schönfelder in der Th. Quartalschrift 1878, 236—256 (gegen Nöldekes Bemerkungen in den Götting. gelehrte Anz. 1869, 1524) und Vandenhoff in der Th. Revue 1908, 114 (gegen Schwen, Afrahat 1907, 90 ff.). Burkitt S. 27 ff. Ich finde dabei eine Stelle aus der „Unterweisung von der Weinbeere“ (Hom. 23) nicht berücksichtigt, die beweist, daß Afrahat orthodox dachte, wenn seine Theologie auch mangelhaft war, nämlich S. 402 (ed. Bert 1888): „Wir preisen durch dich (Jesus) den, der das Wesen hat von ihm selbst, der dich von seinem Wesen getrennt und dich zu uns gesandt hat“ (vgl. Parisots Ausgabe Paris 1894. Praef. p. LII) Hier scheint, wie in der auf frühere Gedanken zurückgreifenden Theologie Marcells von Ancyra (vgl. Loofs, Dogmengeschichte⁴ 1906, 244 ff.), die „Trennung“ (das κεχωρισθαι) mit der Menschwerdung (der δευτέρα κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία) in Zusammenhang gebracht zu sein, die alte kleinasiatische Tradition also noch im fernen Osten nachzuklingen. Wie seine Trinitätslehre und Christologie, so ist auch Afrahats Soteriologie noch wenig entwickelt. Wenn er auch da und dort über Christi Leiden und Tod etwas vollere Töne anschlägt (hom. VII, 1 S. 114; VII, 6 S. 120 f.; VII, 9 S. 126 hom. XXIII; hom. VI; Parisot p. LIII), in der Hauptsache scheint er Christi Erlösungstat darin zu finden, daß wir durch ihn Gott den Vater erkannt haben (Hom. 17, 6 Bert S. 284 f. u. ö.).

unziemlich angesehen habe, wie etwa ein Sakrament des Wuchers oder des Kriegsdienstes. Er kennt nur zwei Stufen in der Rangleiter der Christen: die getauften Ehelosen, aus deren Reihen die Kleriker genommen wurden, und die ungetauften Büsser“ (S. 94).

Harnack, der, wie G. Ficker (Th. Litztg. 1907, 432), Burkitts Aufstellung zustimmt, bemerkt dazu: „Bei dieser Auffassung und Haltung — sie geht über den Novatianismus weit hinaus, stimmt aber mit der des Eustathius von Sebaste ganz überein und weist auf einen gemeinsamen orientalischen Typus des alten Christentums, der wohl in Edessa sein Zentrum hatte, jedoch vgl., was Sokrates V, 22 über die Bußpredigt in Cäsarea Capp. bemerkt — mußte der Kampf mit den Marcioniten, die in Ostsyrien auch zahlreich waren, nicht leicht sein; auch sie taufte nur Ehelose“ (Mission II, 123).

Burkitts These führte sogleich zu einer lebhaften Auseinandersetzung zwischen ihm und dem Benediktiner Connolly im *Journal of theological Studies* 1905/6.¹ Auch in Deutschland haben mehrere Gelehrte seine Auffassung abgelehnt oder wenigstens Bedenken dagegen geäußert: Nöldeke², Schwen³, Diettrich⁴ auf protestantischer, Braun⁵, Vandenhoff⁶, Baumstark⁷ auf katholischer Seite, während von Dobschütz⁸ und Nestle⁹ mit ihrem Urteil zurückhielten.

Vielleicht darf auch ein Nichtorientalist, der auf einen Dolmetscher angewiesen ist, einen Abstecher in das Zweiströmeland machen und in dieser Frage das Wort ergreifen, um die Gründe pro und contra sich und anderen zurechtzulegen. Die allgemein beifällig aufgenommene Übersetzung von Georg Bert (Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Lit., III. Bd., 3. u. 4. H. 1888) soll dabei maßgebend sein.¹⁰

¹ Mir bekannt aus der Angabe von Dobschütz' in der Deutsch. Litztg. 1907, 1233 und Nestles in der protest. RE.³ 19, 299.

² Götting. gelehrte Anz. 1905, 80 ff.

³ Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums (Neue Studien zur Gesch. d. Theol. u. d. Kirche No. 2) Berlin 1907, 96—99. 129—132.

⁴ Th. Litztg. 1907, 611: „Angesichts des schwankenden Charakters der Aussagen Afrahats halte ich diese vorsichtige Stellungnahme (Schwens) vorderhand für die einzig richtige.“

⁵ Theol. Revue 1908, 79.

⁶ Th. Revue 1908, 115.

⁷ Liter. Rundschau 1908, 569.

⁸ Deutsche Litztg. 1907, 1233.

⁹ RE.³ 19, 299. In der Th. Litztg. 1905, 546 war Nestle noch zustimmungsfreudiger.

¹⁰ Nach Schwen (Vorbemerkung) ist Parisots lateinische Übersetzung (Patrologia Syriaca ed. Graffin Pars I tom. 1, Paris 1894), korrekter als die Berts, der aber „als erster

Vorausgeschickt sei die auch von Burkitt zugestandene Tatsache, daß die „Bundessöhne“ im fünften Jahrhundert Asketen sind, die sich ebenso von den Eremiten und Klostermönchen wie vom Volke unterscheiden und dem Klerus im weiteren Sinne angehören. Das geht aus den „Kanones für Mönche“ einerseits und aus den „Geboten und Ermahnungen an die Priester und die Söhne des Bundes, die auf dem Lande leben“ anderseits, wie wir sie der Feder des Rabbulas von Edessa († 435) verdanken,¹ klar hervor. Den „Söhnen des Bundes“ und den „Töchtern des Bundes“ wird, wie den Periodeuten, den Priestern und den Diakonen das Syneisaktentum (No. 2—4), sowie der Genuß von Fleisch und Wein (No. 22) verboten. Die „Söhne des Bundes“ heben sich von den Laien ab (No. 6, 10, 24—26), sind Kirchendiener (No. 44), sollen womöglich in der Kirche wohnen (No. 41), nicht auf die Stufen des Altars treten und keine Speisen in die Apsis bringen (No. 58), nicht profane Gefäße mit kultischen in einen Behälter oder eine Kiste legen (No. 31). Sie dürfen wohl Besitztum haben, aber keine Dreschente und keinen Weinberg, dürfen sich nicht als Tagelöhner an Laien vermieten, nicht Verwalter und Rechtsagenten für Laien sein (No. 24 bis 26), nicht Zins nehmen oder Wucher treiben oder Handelsgeschäfte um schmutzigen Gewinnes willen anfangen (No. 9). Im Falle der Not soll für Söhne und Töchter des Bundes gesorgt werden (No. 12 u. 18), und wenn sie sich verfehlen, werden sie zur Strafe in Klöster geschickt (No. 28).

Diese Züge ergeben zusammen ein Bild von den „Söhnen und Töchtern des Bundes“, das mit dem der gleichzeitigen Asketen, der frei lebenden Mönche und gottgeweihten Jungfrauen, in der lateinischen und griechischen Kirche in mehr als einer Linie übereinstimmt.² Auch

Übersetzer gleich recht Gutes geleistet hat“. Einen für unsere Untersuchung grundstürzenden Fehler wird also Berts Übersetzung nicht enthalten. Übrigens habe ich auch Parisot zu Rate gezogen. Ich zitiere mit Bert Afrahats Traktate als „Homilien“, obgleich die Bezeichnung nicht richtig ist. Parisot nennt sie „Demonstrationes“.

¹ Der syrische Text bei Overbeck, Ephraemi Syri . . . opera sel. Oxonii 1865, 215 bis 221, deutsch bei Burkitt-Preuschen S. 98—103, auch bei Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter, Kempten 1874, 226—229 und 230—237.

² Es ist demnach unrichtig, wenn Ficker (Th. Litztg. 1907, 432) die Bundessöhne bei Rabbulas „zu einem Mönchsorden herabgesunken findet“. Sie sind ja bei Rabbulas von den eigentlichen Mönchen deutlich genug unterschieden, ebenso in den von Braun (Theol. Revue 1908, 79) angeführten can. syr. pseudonic. 25—27, 58 u. 59 (austretende Mönche sollen als Bundessöhne leben). Eher kann man sie mit Burkitt (S. 87 f.) und Schwen (S. 98 A1) als Kanoniker bezeichnen. Braun sagt a. a. O. weiter: „Patriarch Isaak zählt sie can. 3 u. 8 mit dem Klerus auf, und nach can. pseudonic. 25 werden aus ihnen, und nur im Notfall aus den Mönchen, die Priester

nach dem Aufkommen des Klosterlebens gab es da freiwillige Ehelose beiderlei Geschlechts, die in keinen Klosterverband eintraten, sondern inmitten der Gemeinde und der Familienangehörigen ein stilles, zurückgezogenes Leben führten und sich dem Gebete und den Werken der Wohltätigkeit und Nächstenliebe widmeten. Die gottgeweihten Jungfrauen verschwinden nicht, wie man bis vor kurzem fast allgemein geglaubt hat, samt und sonders hinter den Klostermauern, sie bewahren noch lange ihre ursprüngliche Eigenart und retten sich als Kanonissen sogar ins deutsche Mittelalter hinüber.¹

Über die „Söhne und Töchter des Bundes“ bei Rabbulas kann also kaum ein Streit sein. Auch Burkitt gibt zu, daß nach der Zeit Afrahats, in den syrischen Provinzen des römischen Reiches vielleicht schon vor ihm, auch Verheiratete zur Taufe zugelassen wurden und daß umgekehrt Taufe und Empfang des Abendmahles nicht als Ehehinderis galt. Aber Afrahat selber soll „der letzte Zeuge für den alten Stand der Dinge“ sein (S. 97), d. h. bei ihm soll die Taufe noch den Asketen, den mit der eigentlichen Christengemeinde sich deckenden Bundessöhnen, reserviert sein.

An sich ist eine solche Entwicklung und Verschiebung gewiß nicht undenkbar und unmöglich. Auch in der Kirche des römischen Reiches waren die sittlichen Anforderungen, die an den gewöhnlichen Christen gestellt wurden, ursprünglich höhere und strengere als später. Wie ungern eine zweite Ehe gesehen wurde, ist bekannt; da und dort wurde sie geradezu mit Kirchenbuße bestraft. In der syrischen Kirche wäre dann diese Strenge schon auf die erste Ehe angewandt. Die in

genommen. Bei Babai i. J. 497 ist der Bund gleich Klerus.“ Diettrich vermutet, daß ein Studium der Homilien Mar Nasais (ed. Mingana, Mausilii 1905) mehr Licht für unsere Frage schaffen könnte, und verspricht selber, durch Übersetzung neuentdeckter Homilien des nestorianischen Mystikers Mar Behiso (ca. 596) „in einigen Monaten“ brauchbares Material zur Beurteilung der ganzen ostsyrischen Mönchsfrage zu liefern (Th. Litztg. 1907, 611). Ob die Übersetzung inzwischen erschienen ist, weiß ich nicht, zweifle aber stark, ob aus dem Nestorianer vom Ende des 6. Jahrhunderts etwas für die Bundessöhne bei Afrahat in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu gewinnen sein wird. Baumstark hält eine „endgültige Bestimmung des Maßes herrschender enkratitischer Auffassung auch in der altedessenischen Orthodoxie“ nur für möglich „nach einer peinlich genauen und schlechthin erschöpfenden grammatisch-historischen Untersuchung des Begriffs der Bundessöhne“ (Lit. Rdsch. 1908, 569). In seinem Vortrage „Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus“ (Röm. Quartalschrift 1908, 17—35) berührt Baumstark diese Frage nicht.

¹ Vgl. Schäfer, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1907, 24 bis 70, Kanonissen und Diakonissen (Auszug aus der Röm. Quartalsschr. Jahrg. XXIV) 1910, und meine Bemerkungen in der Th. Revue 1908, 275—278.

katholischen Kreisen entstandenen *Acta Pauli et Theclae* haben ein stark asketisches Gepräge. In der Tat geht Pauli Wunsch dahin, es möchten alle so sein wie er, d. h. ehelos (1 Kor 7, 7). Jungfräulichkeit ist das Ideal, das ihm vorschwebt. Freilich trägt er sofort auch der Wirklichkeit und der individuellen Verschiedenheit Rechnung: „Aber jeder hat seine Gabe von Gott, der eine so, der andere so.“ Es gab in der ältesten Kirche eine Richtung, die in jedem Christen einen Helden sah, der die Welt und ihre Lust überwunden habe.¹ Jeder Christ galt als „Philosoph“, das Christentum als wahre „Philosophie“.² Später wurde dieser Ehrentitel dem weltflüchtigen Mönch reserviert, seine Weltentsagung, seine Betrachtung und Askese war nun die richtige „Philosophie“.³ Den Übergang bildeten die ehelosen, aber in der „Welt“ verbleibenden Asketen, die auch der heidnische Arzt Galen rühmt und die er besonders im Auge hat, wenn er sagt, daß unter den Christen manche den wahren Philosophen in nichts nachstünden.⁴ Eine Verschiebung der ethischen Gedanken und Begriffe ist bei dieser Entwicklung unverkennbar. In der syrischen Kirche hätte man bei Burkitts Annahme das Ideal ursprünglich durch gesetzliche Bestimmung und Unterscheidung (Vollchristen und Halbchristen) zu verwirklichen gesucht und bei der späteren Milderung die Unterscheidung zwar beibehalten, sie aber anders verteilt. Die Verschiebung wäre hier viel stärker gewesen und hätte geradezu die Grenze des Christentums betroffen. Der Verheiratete, der ehemals außerhalb der eigentlichen Gemeinde stand, wäre erst durch die spätere Nachsicht als wirklicher Christ gezählt worden, und der ehemalige Normalchrist wäre zum Asketen und Mönch aufgerückt.

Indes soll uns eine andere Erwägung zwar nicht voreingenommen machen und zu voreiligen Schlüssen verleiten, aber doch veranlassen, die Schriften Afrahats nach allen Seiten zu besehen und zu prüfen. Wie schon bemerkt, entsprechen die von den eigentlichen Mönchen unterschiedenen „Söhne und Töchter des Bundes“ bei Rabbulas den gleichzeitigen in der Welt lebenden Asketen der griechisch-römischen Kirche. Diese Asketen hoben sich von Anfang an von der Masse der Christen ab, bildeten einerseits eine Vorstufe zum Mönchtum, be-

¹ Man denke an die geistlichen Ehen, das sog. Syneisaktentum. Vgl. Achelis, *Virgines subintroductae* 1902, 74.

² Harnack, *Mission*² I, 181. 194 f. 217 f.

³ H. Koch, *Ps.-Dionysius Areopagita* 1900, 99 f.

⁴ Harnack, *Mission*² I, 183. H. Koch, *Virgines Christi* (Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Lit. XXXI, 2) 1907, 62 ff.

wahrten aber anderseits ihr Sonderdasein, nachdem das Mönchtum (Eremitentum und Cönobitentum) schon geboren war. Die Väter blieben, was sie waren, die Söhne gingen über sie hinaus. Die „Asketen“ des vierten und fünften Jahrhunderts gleichen denen des zweiten und dritten Jahrhunderts genau: sie bleiben in der Welt, haben Eigentum, leben aber ehelos und zurückgezogen.¹ Bereits hat aber die Tendenz eingesetzt, auch sie, zumal die gottgeweihten Jungfrauen (die nicht alle Klosterfrauen waren) zu ihrem Schutze in besonderen Häusern zu vereinigen. Ebenso verhält es sich mit den „Söhnen und Töchtern des Bundes“ bei Rabbulas: sie sind nicht Klosterleute und nicht gewöhnliche Weltleute, aber es wird gewünscht, daß sie möglichst beieinander, d. h. die Männer bei den Männern, die Jungfrauen bei den Jungfrauen wohnen. Sollten sie nun nicht auch, wie ihre Brüder und Schwestern im römischen Reiche, die gleichartige Fortsetzung der früheren Inhaber ihres Namens sein, nachdem diese bereits das eigentliche Mönchtum ins Leben gerufen hatten? Oder anders gewendet: sollten die „Bundes-söhne“ Afrahats nicht dasselbe sein, was sie bei Rabbulas notorisch sind, Asketen innerhalb der Gemeinde? Warum sollte die Entwicklung bei den Syrern nicht unter denselben Umständen ganz spontan ebenso verlaufen sein wie weiter im Westen, ohne daß durch die vormalige Isolierung eine solche Strenge, und durch die spätere Berührung mit der Reichskirche eine so tiefgreifende Änderung, wie sie Burkitt annimmt, hätte geschaffen werden müssen?

Das Wort „Bund“² gebraucht Afrahat öfters in dem uns geläufigen Sinne vom Alten und Neuen Bunde. Der Alte Bund wurde abgelöst und besiegelt durch „diesen letzten Bund, der der erste ist, indem er früher verheißen und später versiegelt worden ist“, Christus hat „beide Bünde zu einem gemacht“ (II, 6 S. 24). An die Stelle des alttestamentlichen Volkes trat das neue „Volk Gottes“ (V, 1 S. 70), das „heilige auserwählte Volk“, der „Bund Gottes“, die „Kinder des Reiches“, die „vom Tribut der Könige und Fürsten befreit sind“, da sie „nicht Heiden³ dienen“ (V, 17 S. 85 f.). Der frühere Bund, der von Adam über Noah und Abraham auf Moses übergang, wurde wiederholt geändert, weil er nicht gehalten wurde. Schließlich gab Gott „einen andern unter dem letzten Geschlecht, einen Bund, der nicht geändert

¹ Von der Gelübdefrage kann hier abgesehen werden. Vgl. H. Koch, *Virgines Christi* 1907, 108 ff.

² Afrahat hat näherhin zwei syrische Worte für „Bund“, die er aber nach Schwen S. 96 vollständig synonym gebraucht.

³ So muß es heißen, nicht „Götzen“, wie Bert übersetzt. Schwen S. 97 A 1.

wird.“ In diesem Bunde gibt es „keine Beschneidung des Fleisches“. Denn „die in ihrem Herzen beschnitten sind, haben das Leben und sind nochmals beschnitten im wahren Jordan, der Taufe der Vergebung der Sünden“ (XI, 10 S. 176 f.). Wenn der erkaufte Knecht (Exod 12, 44) „sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, alsdann kommt er zur Taufe, der wahren Erfüllung der Beschneidung, und wird mit dem Volk Gottes vereinigt und nimmt teil an dem Leib und Blut Christi“ (XII, 6 S. 191). Die Taufe ist die zweite Geburt, darin wird der Geist Christi mitgeteilt. „Denn seit der Taufe haben wir den Geist Christi empfangen; denn in der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und kommt herab und schwebt über dem Wasser, und es ziehen ihn an diejenigen, die getauft werden. Denn von allen, die vom Leibe geboren sind, ist der Geist fern, bis sie zur Geburt des Wassers kommen, und alsdann empfangen sie den Heiligen Geist. Denn bei der ersten Geburt werden sie in dem natürlichen Geiste geboren, der geschaffen ist in dem Menschen und nicht mehr sterblich ist; wie er sagt: Adam wird eine lebendige Seele. Und bei der zweiten Geburt, die in der Taufe geschieht, empfangen sie den heiligen Geist von der Gottheit selbst, und er ist nicht wieder sterblich“ (VI, 12 S. 107).

Durch die Taufe wird also der Mensch in den Neuen Bund, die Kirche, aufgenommen, und es ist bemerkenswert, daß von einer besonderen Art von Askese, die durch die Taufe übernommen würde, nicht die Rede ist. Zur Taufe kommt, wer sein Herz von bösen Werken gereinigt hat, dazu gehört aber nicht die Ehe. Also kann auch der Verheiratete getauft werden und am Leib und Blute Christi teilnehmen. Die Taufe ist die übernatürliche Geburt des Menschen, die zur natürlichen hinzukommt, ohne daß etwas durch die Natur Gegebenes, in der natürlichen Ordnung Begründetes dabei abgetan werden müßte.

Damit stimmen andere Aussagen überein. In hom. I, 15 S. 19 bezeichnet Afrahat als Werke des Glaubens und Früchte der Erlösung unter anderem die Enthaltung von Unzucht, Gotteslästerung und Ehebruch, nicht aber die Ehelosigkeit.¹ Und wenn er hom. IX, 7 S. 152

¹ Vgl. damit Ephräm „Über den Propheten Jonas“ c. 45: „Unzüchtige mögen ihm Lob und Verherrlichung darbringen, weil sie keusch geworden sind... Ihn verherrlichen sollen Ehebrecher, weil ihnen der eheliche Umgang genügend wurde“ (Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt von Pius Zingerle I [Kempten 1870] 353). Danach ist die andere, etwas auffallend lautende Stelle c. 4 zu erklären: „Wenn die lasterhaften Frauen keusch wurden, wer mochte zur Ehe zurückkehren?... Die Schönen hinderten die Buße der Stadtbewohner nicht. Sie waren überzeugt, daß die Büsser ihretwegen in diese traurige

Gerechte und Gottlose, Rechtschaffene und Sünder, Kinder des Friedens und Streitsüchtige, Wahrhaftige und Lügner, Beständige und Gefallene, Züchtige und Ehebrecher einander gegenüberstellt, so hütet er sich wohl, der Kette als weiteres Glied etwa beizufügen: Ehelose und Verheiratete.

In hom. XXIII S. 411 heißt es: „Wir aber, die da wissen, daß Gott ein einziger Gott ist, laßt uns ihm danken und ihn anbeten und loben und erheben und ehren und heiligen und preisen seine Größe durch Jesum seinen Sohn, unsern Erlöser, der uns sich erwählt und uns zu ihm gebracht hat, und durch welchen wir ihn erkannt haben und seine Anbeter sind und das heilige Volk und die heilige Kirche und Gemeinde.“ Wer dies liest, wird nicht auf den Gedanken kommen, daß das „heilige Volk und die heilige Kirche und Gemeinde“ aus lauter Cölibatären bestehe. Ebenso wenig beim Eingang des Synodalschreibens XIV S. 207: „Wir haben den Entschluß gefaßt, wir alle, indem wir versammelt sind, diesen Brief zu schreiben unsern Brüdern, alle Kinder der Kirche hin und her, Bischöfe und Presbyter und Diakonen und die ganze Gemeinde Gottes nebst allen ihren Kindern hin und her, welche bei uns sind. Den geliebten und teuren Brüdern, den Bischöfen, Presbytern und Diakonen mit allen Kindern der Kirche, welche bei euch sind, und dem ganzen Volk Gottes, das in Selik (Seleucia) und in Ktesiphon und hin und her wohnt, in unserm Herrn und Gott und unserm Erlöser, der durch Christum uns erlöst hat und uns zu sich gebracht hat, viel Frieden.“ Und wenn Afrahat hom. VII, 11 S. 127 bemerkt: „Das alles habe ich dir geschrieben, mein Lieber, weil es in unserer Zeit solche gibt, die sich selbst erwählen,¹ Einsiedler, Mönche, und Heilige zu sein“ — heben sich damit nicht diese Asketen von der übrigen Taufgemeinde ab? Oder sollte Afrahat nur sagen wollen, daß es „in unserer Zeit“ solche gebe, die sich taufen lassen?

Auch der Eingang der „Unterweisung vom Fasten“ möge hier angeführt sein, XXII, 1 S. 41 f.: „Das Fasten ist nicht allein die Enthaltung von Brot und Wasser, sondern gar mannigfaltig sind die Beobachtungen des Fastens. Es gibt nämlich solche, die sich enthalten des Brotes und Wassers, bis sie hungern und dürsten. Es gibt solche, die fasten, indem sie jungfräulich sind und hungern und nicht essen,

Lage gerieten“ (Zingerle S. 316). Ephräm überträgt hier den christlichen Brauch, sich während der Bußzeit der Ehe zu enthalten, auf die Bewohner von Ninive.

¹ „Sich selbst erwählen“ ist nicht etwa tadelnd gemeint im Gegensatz zur Erwählung durch Gott oder die kirchlichen Obern, sondern durchaus lobend im Sinne von „sich entschließen“.

und dürsten und nicht trinken, und dieses Fasten ist größer. Und es gibt solche, die in Heiligkeit fasten,¹ und das ist auch ein Fasten. Und es gibt solche, die sich enthalten von Fleisch und Wein und dieser und jener Speisen. Und es gibt solche, die fasten, indem sie ihrem Munde einen Zaun setzen, daß sie nicht unehrbare Worte reden. Und es gibt solche, die sich enthalten vom Zorn und ihre Leidenschaft unterwerfen, damit sie nicht besiegt werden. Und es gibt solche, welche sich enthalten vom Besitz, damit sie ihre Seele von seinem Dienste befreien. Und es gibt solche, welche sich enthalten von den Betten der Hurer, daß sie wachsam seien im Gebet. Und es gibt solche, die sich enthalten von den Dingen dieser Welt, daß sie keinen Schaden leiden von dem Feinde. Und es gibt solche, welche fasten, indem sie traurig sind, damit sie dem Herrn gefallen in ihrer Niedergeschlagenheit. Und es gibt auch solche, die alles dieses vereinigen und zu einem Fasten machen. Wie nun jemand sich der Speise enthält bis zum Hungern, und, wenn er sich enthält von Essen und Trinken, Fastender genannt wird, und wenn er aber nur wenig isst und trinkt, sein Fasten dadurch bricht, so bricht auch ein Mensch sein Fasten, der sich enthält von diesem allem und bald das eine, bald das andere von diesem übertritt. Auch wird es ihm ebensowenig als Fasten angerechnet, wenn er eins von diesem allem übertritt, als es dem als Fasten angerechnet wird, der gierig isst und trinkt. Und wem es vor Hunger zustößt, daß er sein Fasten bricht, dessen Sünde ist nicht groß. Aber wer diesem allem entsagt hat und kommt dazu, eines oder das andere davon zu übertreten, dessen Sünde ist groß und nicht klein.“

Das sind die verschiedenen Arten zu „fasten“, die Afrahat kennt. Man hat durchaus den Eindruck, daß er dabei Gemeindemitglieder, Christen, im Auge hat, von denen der eine diese, der andere jene Art wählt. Die Christen aber, die „alles dieses vereinigen und es zu einem Fasten machen“, deren Sünde im Falle der Übertretung „groß und nicht klein“ ist, sind die über die andern herausragenden Asketen, die „Söhne und Töchter des Bundes“. Der Zusammenfassung dieser Fastenarten entspricht die Summe von Anforderungen, die Afrahat selbst in seiner „Unterweisung von den Bundessöhnen“, in der „Unterweisung vom jungfräulichen Leben und von der Heiligkeit“, in der „Unterweisung der Buße“, und die Rabbulas von Edessa in den oben genannten „Geboten und Ermahnungen“ an die „Söhne und Töchter

¹ Über den Unterschied von „Heiligkeit“ und „Jungfräulichkeit“ siehe unten.

des Bundes“ stellt. Alles das läßt schließen, daß diese Asketen nicht mit der Gemeinde schlechthin identisch, sondern hervorragende Gemeindemitglieder sind.

Auch die Stelle, die die „Unterweisung von den Bundessöhnen“ in der Reihe der Traktate einnimmt und die sie nach hom. XXII S. 365 (vgl. X, 7 S. 165) von Afrahat selber erhalten hat, legt denselben Schluß nahe. Der Weise handelt zuerst vom Glauben, dann von der Liebe, vom Fasten, vom Gebet, von den Kriegen (Sapors II mit den Römern) und dann erst von den Bundessöhnen. Wären diese mit der Gemeinde identisch, so erwartete man, daß die von ihnen handelnde Belehrung als Grundpfeiler vorangestellt würde. An der ebengenannten Stelle (hom. XXII S. 365) wird die „Unterweisung von den Bundessöhnen“ zudem eine „Ermahnung der Bundessöhne“ genannt. Bei der Identität von Bundessöhnen und Gemeinde wären die vorhergehenden und nachfolgenden Traktate, die an denselben „Lieben“ gerichtet, aber für weitere Kreise bestimmt sind, auch Ermahnungen der Bundessöhne, und es hätte wenig Sinn, einen einzelnen besonders so zu nennen. Dagegen hat es dann einen guten Sinn, wenn der Traktat eine Belehrung für einen besonderen Stand enthält.¹

Wenn demnach „Söhne und Töchter des Bundes“ als Vertreter einer hervorragenden Askese, der Ehelosigkeit oder der sexuellen Abstinenz in der Ehe erscheinen (VI, 4 S. 96 f.; 8 S. 100; 15 S. 113; VII, 11 S. 127), so wird hier — so möchte man aus dem Bisherigen folgern — das Wort „Bund“ eine engere Bedeutung haben und einen speziellen Bund innerhalb des allgemeinen Bundes bezeichnen, oder die Betreffenden werden par excellence „Söhne und Töchter“ des allgemeinen Bundes genannt sein als seine Lieblinge, seine Freude und Krone.

¹ Burkitt findet S. 90 die Reihenfolge der Predigten in seinem Sinne bezeichnend: nach den Predigten über die ersten Pflichten (Glaube, Liebe, Fasten, Gebet) und einer Predigt über die brennendste Zeitfrage (Krieg zwischen Römern und Persern), zwei Predigten über die christliche Gemeinde: a) über die Getauften = Bundessöhne, b) über die Büsser und Katechumenen (einschließlich der getauften Verheirateten, die von der Ehe noch Gebrauch machten). Es ist aber doch recht zweifelhaft, ob das dem Sinne Afrahats entspricht. In hom. VII ist wohl von der Buße, aber nicht von den Katechumenen gehandelt. Einer Predigt über die Gemeinde als solche bedurfte es gar nicht, da alle Ermahnungen der Gemeinde gelten. Dagegen lag es nahe, besondere Stände in der Gemeinde ins Auge zu fassen, und zwar a) den über, b) den unter dem gewöhnlichen Christenstand. Jener umfaßt die Asketen, dieser die Büsser. Die zehnte Predigt ist dann eine „Unterweisung von den Hirten“ (= Unterweisung der Hirten, wie „Unterweisung von den Bundessöhnen“ = „Unterweisung der Bundessöhne“).

An einigen Stellen könnte das Wort „Bund“ eine engere oder eine weitere Bedeutung haben. So hom. X, 7 S. 165: „Lies und lerne ein Zeugnis nach dem andern, du und die Brüder, die Söhne des Bundes und die Kinder des Glaubens.“ XIV, 6 S. 214 wird über die Verfolgung geklagt, die sich gegen „den heiligen Bund“ richtet; ebenso XXIII S. 404 ff.: „Deine Seele erbarme sich über dein beraubtes Volk, über dein Haus, das verwüstet ist, über deine Altäre, die zerstört sind, über deine Priester, die vernichtet sind, über deinen Bund, der verfolgt ist, über deine Schriften, die verschlossen sind, über unsere Zerstreuung und über unsere Beraubung . . . Zerstört ist unser Heiligtum, verwüstet unser Gotteshaus, vernichtet sind unsere Priester. Und unser Haupt ist verhüllt, unsere Jungfrauen sind geschwächt und unser Bund ist zerstreut . . . Schone, Herr, schone die Bescheidenheit deines Bundes (A: deines Volkes), der in die Hände der Bösen gefallen ist.“

Nun führt aber derselbe Afrahat an andern Stellen eine Sprache, die die ganze Gemeinde als einen Bund von ehelosen Asketen erscheinen läßt.

In der ersten Unterweisung „vom Glauben“ legt er dar, was zum christlichen Glaubensleben gehöre. „Zuerst glaubt der Mensch, und sobald er glaubt, liebt er, und sobald er liebt, hofft er, und sobald er hofft, wird er gerecht, und sobald er gerecht ist, wird er vollendet, und sobald er vollendet ist, wird er vollkommen. Und wenn sein ganzer Bau aufsteigt und vollendet und vollkommen ist, alsdann ist er ein Haus und Tempel zur Wohnung Christi“ (nach 1 Kor 3, 16; Joh 14, 20, welche Stellen zitiert werden). Der „Geist Christi“ wird aber nach Afrahat, wie wir oben gesehen haben, in der Taufe mitgeteilt. Soweit wäre alles in Ordnung. Dann fährt er aber weiter: „Also möge auch der Mensch, der da ist ein Haus und eine Wohnstätte für Christus, zusehen, was zum Dienste Christi, der in ihm wohnt, gehört, und mit diesen Dingen schmücke er es aus“ (I, 4 S. 5). Und was gehört nach Afrahat zum „Dienste Christi“? Reines Fasten, Gebet, Liebe, Almosen, Demut, Weisheit, Gastfreundschaft, Einfachheit, Geduld, Gelassenheit, Askese, Reinheit. „Und er erwählt sich jungfräuliches Leben, und das wird durch den Glauben geliebt. Und er läßt die Heiligkeit zu sich nahen, und die wird durch den Glauben gepflanzt.“ Dabei ist zu beachten, daß das Wort „Heiligkeit“, wenn es von Menschen gebraucht wird, bei Afrahat eine sexuelle Bedeutung hat und die Enthaltensamkeit in der Ehe, den Verzicht auf den ehelichen Verkehr und auf das Zusammenleben überhaupt bezeichnet im Unter-

schied von der Virginität von Anfang an.¹ So steht hier also Jungfräulichkeit und geschlechtliche Enthaltung in der Ehe mit den andern Christentugenden auf einer Linie. Mit all diesen Tugenden soll die Wohnstätte Christi ausgeschmückt sein. Paulus folgert aus der Tatsache, daß der Leib des Christen ein Tempel des heiligen Geistes ist, die Pflicht, die Unzucht zu meiden (1 Kor 6, 19), Afrahat aber, auf jeglichen Geschlechtsverkehr zu verzichten.² Von einem Unterschied zwischen Gebot und Rat, Befehl und Wunsch ist nichts zu merken. Oder vielleicht doch? Zuerst heißt es: es wird reines Gebet gefordert, es sind Almosen nötig, es erfordert Demut. Dann: er (der Glaube oder der Christ?) erwählt sich jungfräuliches Leben, er läßt die Heiligkeit zu sich nahen. Nachher: er sinnt auf Weisheit, er verlangt Gastfreundschaft, er verlangt Einfachheit, er bedarf Geduld, er wird erquickt durch Gelassenheit, er liebt Askese, er fordert Reinheit. Es ist schwer zu sagen, ob hier eine sachliche Unterscheidung oder nur eine sprachliche Abwechslung vorliegt.

Der Eingang von hom. XVIII S. 290 lautet: „Ich will dich auch belehren, mein Lieber, über eine Sache, die mir sehr am Herzen liegt, nämlich über diesen heiligen Bund und über das jungfräuliche Leben und über die Heiligkeit, in der wir stehen, an welcher das Volk der Juden wegen seiner Sinnlichkeit und fleischlichen Begierde Anstoß nimmt, und abwendig und schwach macht die Gedanken törichter, einfältiger Menschen, die sich von der Überredung ihrer Verkehrtheit verführen und gefangen nehmen lassen.“ Und der Schluß XVIII, 9 S. 297: „Das habe ich dir geschrieben, mein Lieber, über das jungfräuliche Leben und über die Heiligkeit, weil ich von einem jüdischen Mann gehört habe, der einen von unsern Brüdern, Mitglied unserer Gemeinde, geschmäht und zu ihm gesagt hat: Ihr seid unrein, weil ihr keine Weiber nehmt, wir sind heilig und besser, weil wir für Nachkommenschaft sorgen und den Samen vermehren in der Welt.“ Hier scheinen die Juden als Heiratende den christlichen Gemeindemitgliedern als Ehelosen gegenüberzustehen. Doch ist diese Deutung nicht die einzig mögliche. Es handelt sich um einen konfessionellen Vorwurf, und es ist bekannt, daß dabei nicht selten einer ganzen Gemeinschaft, einem Bekenntnis als solchem zur Last gelegt wird, was nur von vielen, vielleicht sogar

¹ Die sexuelle Bedeutung steht außer Zweifel, aber auch den genannten Unterschied hat Schwen S. 132 mit großer Wahrscheinlichkeit herausgestellt. Vgl. auch Burkitt S. 90.

² Doch heißt es auch bei Afrahat hom. VI, 1 S. 94 nur: „Wer ein Tempel Gottes genannt wird, soll seinen Leib reinigen von aller Unreinigkeit“. Allein die Mahnung ist an die „Bundessöhne“ gerichtet, deren Askese gerade in sexueller Enthaltsamkeit besteht.

nur von wenigen gilt. Das könnte auch hier der Fall sein. Oder der Vorwurf ist vielleicht gar nicht der Kirche, sondern dem „heiligen Bunde“, der „Gemeinde“ in engerem Sinne gemacht. In derselben Unterweisung erklärt Afrahat XVIII, 6 S. 295 f.: „Daß wir gegen die eheliche Gemeinschaft, die Gott selbst in der Welt eingesetzt hat, irgendeinen Tadel vorbringen, das sei ferne von uns. . . . Er schuf das eheliche Leben zur Bevölkerung der Welt; und es ist sehr gut so, und besser als das eheliche Leben ist das jungfräuliche Leben.“ Gegen Schluß zitiert er Mt 19, 11 und 1 Kor 7, 26 und schreibt: „Diesem Los (der Jungfräulichkeit) ist ein großer Lohn bestimmt, weil wir in Freiheit es üben und nicht aus Unterwerfung und unter dem Zwang des Gebots, und weil wir dabei nicht unter dem Gesetze gebunden sind.“ Wer so der Ehe ihr gutes Recht gewahrt wissen will, und so nachdrücklich die Freiwilligkeit der Virginität betont und gerade der freiwilligen Beobachtung einen solchen Lohn in Aussicht stellt — übrigens ist das „jungfräuliche Leben herrlich und lieblich, selbst wenn es jemand aus Zwang übt“ (ebendasselbst S. 297), d. h. „wenn es jemanden Zwang (Überwindung, Anstrengung) kostet“ (VI, 4 S. 97) —, der kann kaum ein allgemeines Zölibatsgesetz für die Getauften oder auch nur eine allgemeine Zölibatsübung der Getauften kennen.

Wie wenig selbst den „Söhnen und Töchtern des Bundes“, mögen diese nun mit den Getauften identisch oder ein besonderer Stand innerhalb der Gemeinde sein, die Eingehung oder Wiederaufnahme einer Ehe verwehrt war, zeigt die „Unterweisung von den Bundessöhnen“, auf die er zuletzt XVIII, 9 S. 297 verweist. Hom. VI, 4 (S. 96): „Deswegen, meine Brüder, für jeden Sohn des Bundes und Heiligen, der die Einsamkeit liebt und will, daß ein Weib, das eine Tochter des Bundes ist, gleich wie er, bei ihm wohne, für den ist es also besser, daß er ein Weib öffentlich nehme und nicht im Verlangen brenne (1 Kor 7, 9). Und wiederum für ein Weib ziemt es sich also, daß, wenn sie sich nicht von einem Mann einsam absondert, sie öffentlich einem Mann gehöre. Daß ein Weib bei einem Weibe wohne, das ist schön, und daß ein Mann bei einem Manne wohne, das ist recht. Auch soll bei einem Manne, der in Heiligkeit bleiben will, seine Gattin nicht wohnen, daß er nicht umkehre zu seiner frühern Art und es ihm als Ehebruch angerechnet werde. Nun ist dieser Rat schön, recht und gut, den ich mir selbst gebe und euch, meine Lieben, die Einsiedler, die keine Weiber nehmen, und die Jungfrauen, die keinen Männern angehören, und die, welche die Heiligkeit lieben:

es ist recht, passend und schön, daß, wenn es auch jemanden Zwang kostet, er allein bleibe.“ Was Afrahat also verurteilt, ist das Syneisaktenwesen, nicht die Ehe,¹ und das Alleinbleiben gründet sich ziemlich deutlich auf einen Rat, nicht auf ein striktes Gebot. Wer heiraten oder eine frühere Ehe wieder aufnehmen will, kann dies tun. Nur soll es offen geschehen, nicht in heimlichem, ehebruchartigem Zusammenleben.²

Auffallend ist freilich, wie die ganze Askese der Bundessöhne, das „Joch Christi“ (VI, 4 S. 97), das „Joch der Heiligen“ (VI, 1 S. 93 f.), das „himmlische Joch“ (VI, 8, S. 101), mit der Taufe in Zusammenhang gebracht wird (VI, 1 S. 94; VI, 13 S. 107).³ Und damit kommen

¹ Ebenso VI, 2 S. 95: „Wenn er (der Teufel) sie von Verlangen nach der Eva entbrennen läßt, so bleiben sie für sich allein und sind nicht zusammen mit Evas Töchtern.“ VI, 7 S. 99 f.: „O ihr Jungfrauen, da ihr eure Seelen Christo verlobt habt, wenn einer von den Bundessöhnen zu einer von euch wird sprechen: ich will bei dir wohnen, diene mir, so spreche zu ihm also: Ich bin als einem Mann dem Könige verlobt, und ihm diene ich. Und wenn ich seinen Dienst verlassen und dir dienen würde, so würde mein Verlobter über mich erzürnen und mir einen Scheidebrief schreiben und mich aus seinem Hause werfen. Und wenn du verlangst, daß du von mir geehrt werdest, so will auch ich von dir geehrt werden, damit nicht Verderben treffe mich und dich. Lege kein Feuer in deinen Busen, daß du nicht deine Kleider verbrennest, die von dem Bräutigam bereitet sind für diejenigen, die zu seinem Mahle eingehen, sondern sei du in Ehren allein, und auch ich will in Ehren allein bleiben.“ Das heißt in der nüchternen juristischen Sprache des Rabbulas: „Keiner von den Periodeuten oder den Priestern und Diakonen oder den Söhnen des Bundes soll mit einem Weib zusammenleben, außer mit seiner Mutter oder seiner Schwester oder seiner Tochter, und sie sollen keinen eigenen Haushalt für diese Frauen einrichten und nicht im Zusammenleben mit diesen Frauen verharren“ (No. 2). „Priester und Diakonen und Söhne des Bundes sollen die Töchter des Bundes nicht zwingen, ihnen gegen ihren Willen Kleidungsstücke zu weben“ (No. 3). Priester und Diakonen sollen sich nicht von Frauen dienen lassen, und besonders nicht von den Töchtern des Bundes (No. 4). Burkitt S. 98.

² So erklärte auch Synesius von Cyrene vor seiner Weihe zum Bischof, er wolle weder von seiner Frau sich trennen noch mit ihr *ἀδθρα ὡς μοιχὸς συνεῖναι* (Ep 105. Migne PG. 66, 1488 C). Hist. Jahrb. 1902, 758.

³ Man erinnert sich der Worte in der Doctrina Apostolorum VI, 2: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es nicht kannst, so tue das, was du kannst.“ Harnack versteht die Stelle von der Jungfräulichkeit, was manches für sich hat. Vgl. indes Funk Patr. Apost. I² (1901) 16. Schwen findet, daß die Ermahnungen Afrahats an die Bundessöhne in hom. VI „so allgemein gehalten sind, und nur wenig ausgesprochen mönchische Sittlichkeit fordern“ (S. 97). Darauf ist zu entgegnen: 1) allgemein sittliche Ermahnungen finden sich in den Regeln und Exhorten an Mönche zu allen Zeiten und nehmen sogar überall einen breiten Raum ein, weil die gewöhnlichen Christentugenden die Grundlage des monastischen Lebens bilden sollen. Das Fundament ist immer breiter als die Spitze. 2) der Ver-

wir auf die von Burkitt S. 85 f. als ausschlaggebend angeführte und zum Fundament seiner These gewählte Hauptstelle, hom. VII, 8 S. 123 f. Sie muß im Wortlaut hierhergesetzt werden.

„O ihr, die ihr zum Kampf gerufen seid, höret den Ruf des Horns und fasset Mut, und auch zu euch rede ich, die ihr die Hörner habt, ihr Priester, Schriftgelehrten und Weisen, rufet und sprecht zum ganzen Volk: Wer sich fürchtet, kehre um von dem Kampf, damit er das Herz seiner Brüder nicht auch mutlos mache wie das seinige. Und wer einen Weinberg gepflanzt hat, der kehre wieder um ihn zu bebauen, damit er nicht daran gedenke und besiegt werde in der Schlacht. Und wer sich mit einem Weibe verlobt hat und sie heiraten will, der kehre um und freue sich mit seinem Weibe. Und wer ein Haus gebaut hat, der kehre zu demselben zurück, damit er nicht an sein Haus denke und unterlasse, aus allen Kräften zu kämpfen.¹ Den Einsiedlern gebühret der Kampf; denn sie haben ihr Angesicht vorwärts gerichtet und gedenken nicht an das, was hinter ihnen ist. Denn ihre Schätze sind vor ihnen, und was sie erbeuten, gehört alles ihnen, und sie tragen ihren Gewinn davon in reichlichem Maße. Euch aber, die ihr die Hörner blaset, sage ich, wenn ihr diese Mahnung vollendet habt, so sehet auf die, welche umgekehrt sind, und schaut auf die, welche übriggeblieben sind, und führet zu dem Probewasser diejenigen, die sich selbst haben zum Krieg anwerben lassen. Das Wasser wird alle die, welche tapfer sind, erproben, und alle die, welche feige sind, werden dort ausgeschieden. Höre aber, mein Lieber, dieses Geheimnis, das Gideon vorbildlich voraus verkündigt hat. Da er das Volk zum Krieg sammelte, ermahnten die Schriftgelehrten mit den Worten des Gesetzes und mit den Reden, die ich dir oben beschrieben habe. Da kehrte vieles Volk um von dem Heer. Und da übriggeblieben waren diejenigen, die nun zum Kriege geworben wurden, sprach der Herr zu Gideon (Judic 7, 4 f.): Führe sie zum Wasser und prüfe sie daselbst. Wer das Wasser mit seiner Zunge leckt, der ist bereit und beherzt, in den Krieg zu ziehen, und wer auf den Bauch sich niederwirft, um

zicht auf Ehe, Wein, Gastmähler, Mantel und Kleiderschmuck, Lachen, Salböl (VI, 8 S. 100) scheint doch „mönchisch“ genug zu sein. Das Weinverbot findet sich nicht einmal in vielen Mönchsregeln. Ephräm warnt die Mönche nur vor vielem Weintrinken (Sprichwörter c. 8; Zingerle III, 439), vor der Trunkenheit (c. 74, III, 469). Rabbulas verbietet den Mönchen das Weintrinken ganz (Bickell S. 226) und gestattet es von den „Söhnen und Töchtern des Bundes“ nur den Kränklichen (Bickell S. 233). Die Benediktinerregel erlaubt tägliches mäßiges Weintrinken (c. 40 ed. Wölfflin 1895, 43).

¹ Die hier vorgetragenen Gedanken klingen an Lk 9, 62 u. 14, 18—20 an.

Wasser zu trinken, der ist zu matt und schwach, in den Krieg zu ziehen. Groß aber ist dies Geheimnis, mein Lieber, das Gideon zuvor verkündigt hat, als Vorbild der Taufe und als Geheimnis des Kampfes und als das Gleichnis der Einsiedler. Denn er hat das Volk zuerst ermahnt vor der Prüfung durch das Wasser. Und da er sie durch das Wasser prüfte, wurden von 10 000 nur 300 Mann erwählt, die Schlacht zu schlagen. Es stimmt aber dies überein mit dem Wort unseres Herrn, der da spricht: Viele sind berufen und wenige auserwählt (Mt 22, 14). Deshalb gebühret es also denen, welche die Hörner blasen, den Predigern der Kirche, daß sie rufen und ermahnen den ganzen Bund Gottes vor der Taufe. Diejenigen, die sich selbst zum jungfräulichen Leben und zur Heiligkeit entschlossen haben als heilige Jünglinge und Jungfrauen, die sollen die Prediger vermahnen und sprechen: Wessen Herz auf die eheliche Verbindung gerichtet ist, der verbinde sich vor der Taufe, damit er sich nicht in den Kampf begeben und getötet werde. Und wer sich fürchtet vor diesem Los des Krieges, der kehre um, damit er nicht das Herz seiner Brüder so mutlos mache wie das seinige. Und wer den Besitz liebt, der kehre um von dem Heer, damit nicht, wenn ihm der Krieg beschwerlich wird, er seines Besitzes gedenke und zu demselben zurückkehre. Wer vor dem Kampf umkehret, gerät in Schande; wer sich nicht hat anwerben lassen und die Rüstung noch nicht angezogen hat, gerät nicht in Schande, wenn er umkehret. Aber jeder, der sich anwerben hat lassen und die Rüstung angezogen hat, wird verspottet, wenn er von dem Kampf umkehret. Wer sich selbst ausgeschieden hat, dem gebühret der Kampf, weil er nicht gedenket dessen, was hinter ihm ist, und nicht zu demselben zurückkehrt. Und wenn sie verkündigt, gepredigt und Ermahnung erteilt haben dem ganzen Bund Gottes, dann sollen sie diejenigen zu dem Wasser der Taufe führen, die da auserwählt sind zum Kampf und die erprobt werden sollen. Und nach der Taufe sollen sie sehen diejenigen, welche eifrig sind, und diejenigen, welche schwach sind: den Eifrigen sollen sie Mut zusprechen. Und die Schwachen und Matten sollen offen wieder vom Kampf zurückkehren, damit sie nicht, wenn der Kampf über sie kommt, ihre Rüstung verstecken und fliehen und geschlagen werden.“

Diese Ausführungen Afrahats sind nun freilich sehr auffallend, die auffallendsten in allen seinen Predigten, und es ist nicht verwunderlich, wenn daraus geschlossen wurde, daß die Taufe das Sakrament der Ehelosen sei. Nur muß sofort beigelegt werden, daß dann Besitzlosigkeit ebenso Bedingung der Taufe ist wie Ehelosigkeit. Denn wer

einen Weinberg¹ gepflanzt hat und den Besitz liebt, wird ebenso zur Umkehr aufgefordert wie der Heiratslustige. In der Tat nimmt Burkitt an, daß „in der ältesten Zeit kein Laie zur Taufe zugelassen wurde, der nicht darauf vorbereitet war, ein Leben in strenger Enthaltbarkeit und Freiheit von allen weltlichen Sorgen zu führen“, daß also „abgesehen von seltenen Ausnahmefällen, wo jugendliche Geweihte in sich eine ‚Berufung‘ verspürten, der Durchschnittschrist erst dann danach trachtete, ein vollberechtigtes Glied der Gemeinde zu werden, wenn er in vorgerücktem Alter stand, und daß er dies als das Vorspiel einer sittlichen und physischen Preisgabe der Welt betrachtete“ (S. 88). Ein solches Verbot des Besitzes und gewinnbringender Arbeit erinnert wieder bedenklich an das *signaculum manus* neben dem *signaculum sinus* bei den „Auserwählten“ der Manichäer. Nähme man noch das *signaculum oris* dazu, so wäre die manichäische Verfassung fertig. Bei Rabbulas wird wirklich den „Söhnen und Töchtern des Bundes“, die ja nach Burkitt bei Afrahat noch die eigentliche Gemeinde darstellen, der Genuß von Fleisch und Wein, abgesehen von Krankheit (No. 22), das Aussprechen des Namens Gottes und jegliches Schwören verboten (No. 20, Burkitt S. 99), wie ihnen auch Zinsnehmen und gewisse Beschäftigungen und Erwerbsarten untersagt sind (No. 24 bis 26). Und auch Afrahat verbietet den „Bundessöhnen“ Weintrinken und Zinsnehmen und schärft ihnen fleißiges Fasten ein (hom. VI, 8 S. 100 f.), wozu auch die Enthaltung von unehrbaren und lästernden Reden gehört (III, 2 S. 42).

Sofort erhebt sich aber der Einwand: Auch nach der Taufe werden die Schwachen und Matten zur Rückkehr aufgefordert, und das kann nach dem ganzen Zusammenhang nur die Rückkehr zu Weib und Besitz bedeuten, nicht den Austritt aus dem Stand der Getauften und aus der Kirche.¹ Und selbst wenn diese zu den Büssern verwiesen wurden — hom. VII, worin die Stelle kommt, handelt von der Buße —, so konnte die Bußleistung nur vorübergehend und nur ein Mittel gewesen sein, die volle kirchliche Gemeinschaft wiederzuerlangen. Denn daß die Buße mit der Wiederaufnahme endet, geht aus hom. VII, der „Unterweisung von der Buße“, klar hervor. VII, 11 (S. 127 f.) wird der „Haushalter Christi“ noch besonders ermahnt, gefallen Genossen,

¹ Die Ausdrücke „Kampf“, „Umkehren vom Kampf“ haben bei Afrahat etwas Schillerndes und scheinen sich bald auf die mit der Taufe übernommenen allgemeinen Verpflichtungen bald auf eine besondere Askese zu beziehen. Die letztere Bedeutung wiegt vor, und bei Ephräim und den Späteren sind Mönchtum und Kampf ständige Korrelate.

auch den „Einsiedlern, Mönchen und Heiligen“ — ob bei diesen die Sünde in der Ehe selbst oder in einem sittlichen Fehltritt besteht, mag hier dahingestellt sein — die Buße nicht zu verweigern und dessen eingedenk zu bleiben, daß der „Herr die sich Bekehrenden nicht verwirft“. Seine Klage verrät, daß es an Neigung zu rigoristischer Abolutionsverweigerung nicht fehlte. Es ist auch bezeichnend, daß Afrahat sofort nach jener Mahnung die Gleichnisse vom Unkraut auf dem Acker, vom Netz mit guten und schlechten Fischen, vom fleißigen und faulen Knecht, vom Weizen und Spreu, vom Hochzeitsmahle und dem Mann ohne hochzeitliches Gewand, den klugen und törichten Jungfrauen, auf die Kirche anwendet (vgl. auch hom. XXIII S. 372), also Gleichnisse, die zum Teil seinerzeit von Kallist zugunsten der kirchlichen Lossprechung ins Feld geführt, danach von Cyprian gegen die Novatianer, von Augustin gegen die Donatisten verwertet wurden und die seitdem stereotyp geblieben sind. Afrahat kennt also keine Gemeinde von lauter wirklich Reinen und Heiligen und Vollkommenen. VII, 7 (S. 122) setzt er auseinander, daß auch die Buße den früheren Zustand doch nicht ganz wiederherstellen könne, daß auch nach der Heilung Narben zurückbleiben und ein geflicktes Kleid nicht so schön sei wie ein neues.

Die Möglichkeit, die Schwen S. 98 erwähnt, daß sich die Worte „nach der Taufe“ nur auf den Priester bezögen, der sich um die Starken, d. h. die Getauften, und die Schwachen, d. h. die im letzten Augenblick noch Zurückgetretenen und ungetauft Gebliebenen kümmern sollte, ist wohl durch den Zusammenhang und den Wortlaut ausgeschlossen. Wie Vandenhoff richtig gesehen hat, findet entsprechend dem Vorbild Judic 7, 3 ff. eine zweimalige Ausscheidung statt: die erste vor, die zweite nach dem „Probewasser“ (der Taufe). Der ersten Aufforderung zur Umkehr leisteten bei Gideon 22000 Mann Folge, und 10000 blieben zurück. Diese kamen alle zur Wasserprobe, aber nur 300 Mann bewährten sich dabei. Ebenso kehren bei der ersten Aufforderung der Hornbläser, der Priester, viele um und entziehen sich der Taufe. Die übrigen werden alle getauft,¹ aber nach der Taufe werden verschiedene wieder matt und erhalten die Mahnung zur Rückkehr, ehe sie im Kampf geschlagen würden. Nur das kann der Sinn

¹ Braun schreibt in der Th. Revue 1908, 79: „Entsprechend diesem Typus (Judic. 7, 4 ff.) werden alle getauft (trinken von dem Wasser) und erst nach der Taufe werden die Kampfestüchtigen ausgewählt.“ Dabei übersieht er die beim Typus und beim Antitypus der Wasserprobe vorangehende erste Auslese.

sein. Denn hätten die Betreffenden noch im letzten Augenblick den Empfang der Taufe abgelehnt, so wären sie eben damit „umgekehrt“ und brauchten nicht mehr dazu aufgefordert zu werden.

Also auch die Getauften können „umkehren“, d. h. heiraten, wenn sie noch ledig, oder zu Weib und Kind zurückkehren, wenn sie vor der Taufe schon verheiratet waren. Damit fällt auch Nöldekes, von Burkitts These wenig verschiedene Deutung, daß Verheiratung nur vor der Taufe möglich sei und daß die Verheirateten nach der Taufe den ehelichen Verkehr nicht fortsetzen dürfen. Vergleicht man diese Erklärung mit dem Stand des Priesterzölibats in den ersten Jahrhunderten — nach der Weihe durfte eine Ehe nicht mehr geschlossen, aber eine vorher geschlossene Ehe durfte nach der Weihe fortgesetzt werden —, so wäre nach Nöldekes Ansicht die Disziplin für die getauften Laien in der syrischen Kirche immer noch strenger gewesen als anderwärts für die Priester. Außerdem wendet Schwen mit Recht ein: welchen Zweck hätte die schnelle Verheiratung vor der Taufe gehabt, wenn der eheliche Verkehr nachher sofort verboten gewesen wäre? So führt Nöldekes Anschauung ganz zu Burkitts These zurück, daß die Verheirateten und von der Ehe Gebrauch Machenden eben Katechumenen blieben oder zu den Büßern zählten, bis sie sich zum Verzicht auf die Ehe entschließen konnten. Daß aber den „Söhnen und Töchtern des Bundes“ nicht das Eingehen oder Fortsetzen einer legitimen, öffentlichen Ehe, sondern nur das syneisaktenmäßige Zusammenleben untersagt war, haben wir oben schon gesehen.

Die Aufforderung zur Heirat vor der Taufe läßt sich freilich, wie Baumstark in der Lit. Rdsch. 1908, 569 bemerkt, zur Not auch aus der Befürchtung erklären, der Getaufte könnte vor dem Eingehen einer Ehe in eine schwere Sünde fallen und seine Taufgnade verlieren. Aus diesem Grunde gibt bekanntlich Tertullian den Nichtverheirateten den Rat, die Taufe zu verschieben (De bapt. c. 18). Dieser Rat ist schließlich von dem andern, vor der Taufe zu heiraten, nur in der sprachlichen Wendung verschieden. Allein im Zusammenhang der Gedanken Afrahats scheint diese Aufforderung eben doch eine eigentümliche Klangfarbe zu bekommen.

Braun meint irrtümlich, daß erst nach der Taufe die Kampfes tüchtigen ausgewählt würden. „Diese aus den Getauften Gewählten sind nun die Bundessöhne und -Töchter, auch Einsiedler, Heilige und Geheiligte genannt“ (Th. Revue 1908, 79). Vandenhoff beachtet zwar die doppelte Auslese, findet aber doch „nur eine starke Warnung vor der Übernahme der strengen Lebensweise der Asketen ausgesprochen,

damit eine Ausscheidung der Schwachen und zum asketischen Leben Ungeeigneten stattfindet“ (Th. Revue 1908, 115). Allein so einfach dürfte die Sache doch nicht liegen, und eine solche Erklärung der Wucht der Worte nicht gerecht werden. Die Heiratslustigen werden doch vor der Taufe aufgefordert zurückzutreten! Und die der Taufe vorangehenden Worte „Den Einsiedlern gebühret der Kampf“ können doch nicht besagen wollen: den Ehelosen gebührt Ehelosigkeit, den Asketen Askese! Und wenn der Vorgang Gideons das „Vorbild der Taufe und das Geheimnis des Kampfes und das Gleichnis der Einsiedler“ darstellt, so scheinen doch durch die Taufe die Einsiedler von den andern, die zu zweit durchs Leben gehen wollen, ausgeschieden zu werden.

Wie denkt Afrahat überhaupt über Ehe und Jungfräulichkeit? Daß er sich gegen eine Entwürdigung der Ehe verwahrt, haben wir oben gesehen, und die Gleichsetzung der Ehe mit dem Kriegsdienst oder gar mit dem Wucher, wie Burkitt will, entspricht nicht seinen Gedanken. Aber eine andere Frage ist, ob er dem vollen Wert einer christlichen Ehe gerecht wird. Wenn er nach der genannten Verwahrung fortfahrend das Verhältnis von Jungfräulichkeit und Ehe unter den Bildern von Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Sonne und Mond, Adam und Eva — „Adam ist besser denn Eva“ — veranschaulicht, so erklärt er das selber im paulinischen Sinne: „Besser als das eheliche Leben ist das jungfräuliche Leben“ (hom. XVIII, 6 S. 296), und auch andere Lobredner der Virginität haben ähnliche Vergleiche gebraucht.¹ Dagegen wird vom biblischen Standpunkt aus nichts einzuwenden sein. Aber mir will scheinen, daß Afrahat die Ehe zu einseitig unter dem Gesichtspunkt der „Bevölkerung der Welt“ (hom. XVIII, 6 S. 296), der „Kinderzeugung“ (hom. XXII S. 357; XXIII S. 416) betrachte und die geistig-ethische Gemeinschaft gar nicht oder zu wenig berücksichtige. Zwar sind auch anderwärts aus Mönchskreisen ähnlich einseitige, die Ehe nur vom Unterleib aus beurteilende Stimmen zu vernehmen, und es läßt sich eine religiöse und sakramentale Wertschätzung der Ehe damit wenigstens äußerlich und theoretisch, wenn auch nicht in voller innerer harmonischer Verarbeitung, immer

¹ Ich erinnere an die Stelle bei Methodius, conviv. decem virg. orat. 2, 1 (Migne PG XVIII, 4 B): Οὐ γὰρ ἐπειδὴ τῶν ἀτέρων ἢ ἀλὴν μείζων ἐστὶ, παρὰ τοῦτο τῶν ἄλλων ἀτέρων τὸ φῶς ἀναίρειται. Isaak von Antiochien vergleicht den Rangunterschied zwischen Jungfräulichkeit und Ehe mit dem von rechts und links: Sinistrae enim parti, quae gradum dextrae inferiorem obtinet, comparatur conjugium, si sanctitatis virginali opponitur (Opera omnia edidit, latine vertit Bickell I [1873] 237).

noch verbinden. Vandenhoff glaubt, daß man bei Afrahat die Kenntnis von Ephes 5, 32 voraussetzen dürfe, und ich möchte diese Schriftkenntnis dem „persischen Weisen“ nicht absprechen. Aber eine Spur davon, daß er über diese Stelle nachgedacht und sie hätte auf sich wirken lassen, ist nirgends zu entdecken. Was nützt aber die theoretische Kenntnis einer Schriftstelle, wenn sie nicht in die eigene Gedankenreihe eingestellt wird?

„Adam ist besser denn Eva“¹, d. h. Eva ist gut, Adam aber ist besser. Gewiß, auch Paulus betont die Priorität und Superiorität des Mannes (1 Kor 11, 3—9; Eph 5, 22—24) und erinnert daran, daß Eva sich von der Schlange verführen ließ (1 Tim 2, 14), und dieses Wort hat in der Literatur der Folgezeit ein lebhaftes, bisweilen bis zur Ungerechtigkeit und Gehässigkeit verstärktes Echo gefunden. Namentlich sind es wieder Mönchskreise, in denen manchmal recht harte Urteile über das Weib gefällt werden, als ob es nur Anreiz und williges Werkzeug der Lust wäre. Auch Afrahat schreibt: „Deshalb, meine Brüder, sollen wir wissen und sehen, daß von Anfang an der Widersacher Zugang hatte zu den Menschen durch das Weib, und bis ans Ende führt er es aus durch dasselbe. Denn sie ist die Waffe des Satans, und durch sie kämpft er gegen die Asketen. Denn auf ihr spielt er alle Zeit, denn vom ersten Tag an war sie seine Zither“ (hom. VI, 6 S. 98).² Er erklärt: „Solange die Erde jungfräulich war, ward sie nicht verunreinigt, und nachdem Regen auf sie gefallen war, brachte sie Dornen hervor“ (hom. XVIII, 6 S. 296). „Und Adam war in seiner Jungfräulichkeit (vor Gott) angenehm und recht; und nachdem er Eva hervorgebracht hatte, verirrte er sich und übertrat das Gebot“ (XVIII, 7). Damit ist er beim Thema angelangt, und er springt nun, wie in hom. VI, 3 S. 95 f., von der Ehe Adams und Evas auf sexuelle Verirrungen, Unzucht, Ehebruch und Blutschande, wie sie im Alten Testament erzählt werden, über, als ob das alles auf einer Linie läge und dergleichen Sünden nur von Verheirateten begangen würden. Er will freilich nur die Würde der Jungfräulichkeit und die Gefährlichkeit des Weibes dartun, schießt aber im Eifer weit über das Ziel hinaus. Er vergißt zu unterscheiden und beweist nichts, weil er zuviel beweist.

¹ Nach der Lesart B ist Adam sogar „viel schöner und besser“ als Eva. Schwen S. 130 Anm. 1.

² Über die Vorstellung vom Menschen als Lyra, die vom guten oder bösen Geist als dem Plektron berührt wird vgl. Weinl, Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899, 91—96.

Schließlich leistet er sich folgende Exegese von Gen 2, 24: „Wir haben aus dem Gesetz gehört: Ein Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden ein Fleisch sein. Und in der Tat ist dies eine große und herrliche Weisung. Warum verläßt Vater und Mutter, wer ein Weib nimmt? Das ist die Erklärung: Solange ein Mensch noch kein Weib genommen hat, liebt und ehrt er Gott, seinen Vater und den heiligen Geist, seine Mutter,¹ und er hat keine andere Liebe. Und wenn jemand ein Weib genommen hat, verläßt er Vater und Mutter, die oben genannt sind, und sein Sinn wird von dieser Welt ergriffen, und sein Sinn und sein Herz und seine Gedanken werden von Gott weg zu der Welt hingezogen, und er liebt sie, wie ein Mann das Weib seiner Jugend liebt, und wie dann die Liebe zu ihr größer ist als die zu Vater und Mutter. Und er sagt: Die beiden werden ein Fleisch sein, und das ist wahr. Wie ein Mann mit seinem Weib ein Fleisch und ein Geist wird, und sein Sinn und seine Gedanken sich von seinem Vater und seiner Mutter lostrennen, also ist auch der Mann, der noch kein Weib genommen hat und allein steht, eines Geistes und eines Sinnes mit seinem Vater“ (XVIII, 8 S. 297).

Wie eine solche Anschauung mit einer tieferen Erfassung und höheren Schätzung der Ehe — um vom religiösen und sakramentalen Charakter zu schweigen — vereinbart werden kann, ist schwer einzusehen.² Hier kennt Afrahat allerdings neben der leiblichen auch eine geistige Gemeinschaft in der Ehe, aber nur um sie zur Gemeinschaft mit Gott in Gegensatz zu stellen. Nun schreibt freilich auch Paulus: „Der Unverheiratete sorgt um des Herrn Sache, wie er dem Herrn gefalle. Der Verheiratete sorgt um die Dinge dieser Welt, wie er der Frau gefalle und er ist geteilt. Und die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgt um des Herrn Sache, daß sie heilig sei an Leib und Geist. Die Verheiratete aber sorgt um die Dinge dieser Welt, wie sie dem Manne gefalle“ (1 Kor 7, 32—34). Afrahat aber geht über

¹ Über die weibliche, mütterliche Fassung des Geistes vgl. Burkitt S. 58—60 und Volz, *Der Geist Gottes* 1910, 181. Im Semitischen ist „Geist“ (Ruḥ) Femininum. Bekannt ist die Stelle aus dem Hebräerevangelium bei Origenes: Ἀρτί ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβὺρ (Preuschen, *Antilegomena*² 1905, 5. Resch, *Agrapha*² 1906, 216).

² Doch geht Schwens Urteil wohl zu weit: „In Wirklichkeit bleibt Afrahat auch bei diesem Kanon (gut—besser) nicht stehen, sondern tatsächlich ist für ihn die Virginität gut, die Ehe schlecht“ (S. 130). Wir haben es bei Afrahat mit einer Entgleisung zu tun, die allerdings auf eine starke Abneigung gegen das „schädliche Joch“ der Ehe (hom. XVIII, 5 S. 295) schließen läßt.

die hier gezogene Linie hinaus und verschärft das „Geteiltsein“ fast zu einem unversöhnlichen Gegensatz: die Liebe zum Weibe ist beim Verheirateten größer als die zu Gott, und durch die geistig-leibliche Einheit mit dem Weibe geht die Verbindung mit Gott beinahe verloren.

Man muß der orientalischen Neigung zur Steigerung und Übertreibung manches zugute halten und auch berücksichtigen, daß die angeführte Stelle in einer für die Juden berechneten Apologie der Virginität steht, die mit dem Alten Testament operieren muß. Aber was Afrahat hier aus der Schrift herausklügelt oder in sie hineinliest,¹ geht wirklich an oder vielmehr schon über die Grenze dessen, was man einem weiberfeindlichen Christen noch nachsehen kann. Es versöhnt einigermaßen, daß er auch Frauen als Friedensengel kennt (XIV, 8 S. 217), und demütige Frauen rühmt, die Gott erhöht und mit dem Propheten- und Richteramt betraut hat, darunter „Maria die Prophetin“, die „den großen Propheten gebär“ (XIV, 18 S. 237).² Und „Loth nahm

¹ Afrahat bringt es auch, wie Schwen S. 130 bemerkt, fertig, „aus dem ehedem AT ganze Hände voll Beweise für die Gottgefälligkeit des Zölibates zu liefern.“ So behauptet er — und ebenso Ephräim (Bickell I, 387) — Noe sei 500 Jahre lang ledig geblieben und habe erst ein Weib genommen, nachdem er von Gott gehört hatte, daß das böse Geschlecht zugrunde gehen werde (XIII, 4 S. 199); Moses habe sich von der Zeit an, da der Herr mit ihm geredet, des ehelichen Umganges enthalten. „Denn wenn er in ehelicher Gemeinschaft gelebt hätte, so hätte er nicht der Majestät seines Herrn dienen können“ (XVIII, 3 S. 292).

² In meiner Studie *Virgines Christi* 1907, 92—95 habe ich gegen Wilpert darauf hingewiesen, daß in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte nirgends Maria den Jungfrauen und Asketen als Vorbild und Gegenstand der Verehrung vorgestellt werde. Afrahat bestätigt diese Beobachtung noch in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts. So sehr er die Jungfräulichkeit rühmt, an der Mutter Jesu geht er ziemlich kühl vorüber. Außer der obengenannten Stelle, wo Maria als Prophetin nach Miriam, Hanna, Hulda und Elisabeth aufgezählt wird — nach ihr kommt dann noch Deborah als Prophetin und Richterin zugleich — und der ähnlichen Stelle IX, 4 S. 149, und hom. XXIII S. 388, wo von der jungfräulichen Geburt Jesu die Rede ist, wird sie besonders noch VI, 6 S. 98 erwähnt: „Wegen ihr (Eva) wurde die Erde verflucht, daß sie Dornen und Disteln tragen sollte. Nun, da der Sohn der seligen Maria kam, wurden die Dornen ausgerissen und der Schweiß aufgehoben; der Feigenbaum war verflucht und der Staub in Salz verwandelt, aber der Fluch wurde ans Kreuz geheftet.“ Es war freilich ein unglücklicher Gedanke von Parisot, darin zu lesen, „per Mariam redemptionem factam esse“ (*Patrologia Syriaca* ed. Graffin. Pars I tom. 1 Paris 1894 pag. LIII), und Schwen hat nicht unrecht mit seinem Spotte, es gehöre dazu „viel gut katholischer Wille“ (S. 112). Nur ist sein eigener Einfall: „Die Apostel werden als herrlich oder selig ausgezeichnet, aber nicht angebetet oder sonstwie verehrt, ebenso Maria“ — auch nicht glücklicher, und man wird ihm entgegen können, es gehöre schon ein gut protestantischer Wille dazu, von Heiligen-Anbetung überhaupt zu reden, wo es sich um einen Theologen handelt.

teil am Segen der Gerechten durch die Moabitin Ruth und durch die Amonitin Naema“, aus deren Samen „der König Christus geboren wurde“ (XXIII S. 383).¹

Darin hat freilich Schwen wieder recht, daß von einer Marien- und Heiligenverehrung, sowie von Reliquien- und Bilderkult bei Afrahat nichts wahrzunehmen ist. Dagegen folgt aus hom. XXII S. 357 für den Marienkult gar nichts weder in positivem noch in negativem Sinne. Denn wenn Afrahat schreibt: „In jener Welt gibt es kein Weib, wie es auch im Himmel kein Weib gibt, und keine Geburt und keinen Gebrauch der Lust,“ so will er damit nur im Anschluß an das von ihm zitierte Herrnwort Lk 20, 35 f. sagen, daß im andern Leben die geschlechtlichen Differenzen und Funktionen aufhören, daß es dort kein Weib als Quelle der Lust und als Gebälerin gebe. Ähnlich schreibt auch Ephräm: „Wer vermag nun jene Beschämung auszuhalten, wenn an jenem Tage Weiber werden gekrönt, und viele Männer zuschanden werden? Dort ist nämlich weder Mann noch Weib, sondern jedermann wird seinen Lohn gemäß seiner Arbeit empfangen“ (Zingerle I, 117); ferner: „Bekehret euch, ihr Menschenkinder, und ich will euch erquickern, wo weder Mann noch Weib, weder Teufel noch Tod, weder Fasten noch Trauer, weder Zank noch Neid ist“ (I, 120). Und doch ist Ephräm als Bewunderer und Verehrer Mariens bekannt, und I, 111 läßt er die beim jüngsten Gerichte Verdammtten klagen: „Und du, Frau und Gottesgebälerin, Mutter des menschenfreundlichen Gottes, lebe wohl!“ Was noch speziell Maria als Vorbild betrifft, so ist mir auch aus Ephräm keine Stelle bekannt, wo sie den Jungfrauen oder andern als Vorbild vor Augen gestellt würde, wohl aber aus Isaak von Antiochien: „*Virgines nostrae Deo dicatae Mariam, tamquam filiae matrem suam, imitentur, quae in jejunio puro accepit annuntiationem Domini jejunatorum*“ (ed. Bickell I, 273).

¹ Daran knüpft selbst Schwen S. 130 die Bemerkung: „Überhaupt scheint der Eifer, mit dem Afrahat den Stammbaum Christi bespricht, eine völlige Verabscheuung der Ehe auszuschließen.“ G. Ficker bringt (Th. Litztg. 1907, 432) Afrahats Standpunkt mit den Erscheinungen in den südöstlichen Provinzen Kleasiens in Zusammenhang, die er in seinen *Amphilochiana* I (1906) 216 ff. behandelt hat, und die in einem von ihm edierten und *Amphilochius* von Ikonium zugesprochenen Traktat bekämpft werden (vgl. auch die Bestimmungen der Synode von Gangra, Hefele *Konziliengeschichte* I ²[1873] 777 bis 792). Mit Unrecht. Denn 1. Afrahats Standpunkt ist von dem der dortigen „Apotaktiten“ oder „Enkratiten“ prinzipiell verschieden. Jene verwerfen die Ehe an sich als etwas Verabscheuungswürdiges. Afrahat will wenigstens prinzipiell der Ehe ihr gutes Recht belassen, wenn er sie auch nicht als Ideal betrachtet. Einer Roheit, die im Erzeuger einen Buhler und in der Mutter eine Hure sieht (*Amphilochiana* S. 33, 7 ff. S. 222), steht Afrahat ferne. 2. Bei den Apotaktiten ist das Syneisaktenwesen ganz unbeanstandet üblich (S. 25, 10 ff.; 69, 7 ff.; S. 194 ff.; 234; 273 ff.). Das wird aber von Afrahat, wie von dem Verfasser der von Ficker edierten Streitschrift lebhaft bekämpft. Die Differenz ist demnach stärker als die Übereinstimmung. Dagegen stimmen die von der Synode von Gangra (Hefele, *Konziliengeschichte* I ²[1873] 777—792) verurteilten Eustathianer mit den genannten Apotaktiten in der prinzipiellen Verwerfung der Ehe überein, unterscheiden sich aber ebendadurch, was Harnack (*Mission* II, 123. Vgl. oben S. 40) nicht beachtete, wesentlich von Afrahat und seiner Gemeinde. Man müßte nur annehmen, daß der Verfasser der Streitschrift und die zu Gangra versammelten Bischöfe ihren Gegnern Gedanken unterschoben, die sie gar nicht hatten, und deren

Man sieht aus all dem: theoretisch und prinzipiell will Afrahat die Ehe nicht antasten und ihre Würde nicht schmälern, in Wirklichkeit denkt er darüber ziemlich gering, er drückt sie doch herunter. Sie ist ihm im Grunde genommen eben eine von Gott eingesetzte, leider nicht zu ändernde Fortpflanzungsanstalt. Am liebsten möchte er hierin den Schöpfungsplan korrigieren. Die von Gott geschaffene natürliche Ordnung ist ihm wohl gut — so steht es ja in der Schrift — aber anders wäre besser. Paulus gibt die Ehestandsregel: „Entziehet euch einander nicht, höchstens auf Übereinkommen für eine bestimmte Zeit, um für das Gebet Zeit zu gewinnen und dann wieder zusammenzukommen, damit der Satan euch nicht infolge eurer Unenthaltbarkeit versuche“ (1 Kor 7, 5). Aber auch sein Wunsch geht schon dahin, daß alle ehelos wären wie er selbst (1 Kor 7, 7). Afrahats Standpunkt ist: wenn irgend möglich, Jungfräulichkeit oder Auflösung des ehelichen Zusammenlebens, Kampf mit dem Satan; eheliche Gemeinschaft nur dann, wenn es gar nicht anders geht! Nicht die Ehe ist ihm das Normale für den Christen, sondern die Ehelosigkeit. Die Ehe ist ein Zurückbleiben hinter dem Ideal, das von allen angestrebt werden soll, ist eine, freilich verzeihliche, Schwäche und Rückständigkeit. Aus diesem Gedankenkreis heraus dürften die so widerspruchsvoll klingenden Aussagen Afrahats ihre Erklärung finden.

Schwen möchte S. 98 f. trotz aller Einwände „Burkitts Gleichung: Bund = Gemeinde (Kirche) für ziemlich richtig halten“. Er stellt die Vermutung auf: „Zuerst ragte aus der Zahl der ostsyrischen Christen der kleinere Kreis des Bundes oder der Kirche hervor, d. h. der Kreis der getauften Zölibatäre. Mit dem Eintritt der Kirche in die Welt mußte diese Strenge sich abstumpfen. Die Kirche bestand dann wesentlich aus verheirateten Getauften, während der „Bund“ als der kleinere Kreis der Ehelosen sich daraus absonderte.“ Stimmt Schwen mit Burkitt soweit überein, so möchte er anderseits Afrahat nicht an den Anfang, sondern schon in den Fluß der Entwicklung hineinstellen. „Grundsätzlich ist bei ihm Virginität noch allgemein christliche Tugend, grundsätzlich der Bund gleich der Kirche und der Gemeinschaft der Getauften, aber in der Praxis können Mitglieder des Bundes und Getaufte

wirkliche Gedanken entstellten, was bei eifrigen Ketzerbestreitern dann und wann vorkommen soll. Im vorliegenden Falle ist dies aber nicht wahrscheinlich. Denn die Virginitätsbestrebungen wurden von der Kirche so sehr begünstigt, daß sie schon bis zur prinzipiellen Verwerfung der Ehe ausarten mußten, ehe die Kirche dagegen Front machte.

heiraten, wodurch sie freilich aus dem Bunde ausscheiden, der schon anfängt, im Unterschied von der Kirche — im neuen weiteren Sinne — Asketengemeinschaft zu werden.“

Diese Erklärung Schwens klingt plausibler als die Burkitts, aber auch sie scheint mir noch einer Modifikation zu bedürfen. Darin hat Schwen vollkommen recht, daß man „bei dem schwankenden Charakter der Quellenaussagen auf eine runde Formulierung verzichten muß.“ Was man den Predigten Afrahats und andern Nachrichten über die älteste nationalsyrische Kirche entnehmen kann, sind doch nur einige glitzernde Steinchen, die bei der Zusammensetzung ein Vexierbild ergeben, das bald dieses bald jenes Antlitz zeigt. An dem schillernden Charakter des Bildes ist aber nicht bloß die Dürftigkeit der Nachrichten schuld, er ist in der Sache selbst begründet. Afrahat ist ein Christ mit zwei Seelen, durch seine Kirche gehen zwei Strömungen: eine enthusiastisch-weltflüchtige, überschwänglich-entsagende, die aus der ganzen Kirche einen großen Asketenverein — ich würde „Kloster“ sagen, wenn das Wort nicht falsche Vorstellungen erwecken könnte — machen, die alle zur Jungfräulichkeit oder zur Entsagung in der Ehe begeistern möchte, die der Anschauung huldigt, daß mit der Taufe eigentlich die sexuelle Betätigung aufhören und die Jungfräulichkeit besiegelt werden sollte¹ — und eine nüchtern verstandesmäßige, die den realen Verhältnissen, der Natur des Menschen, der Verschiedenheit der Veranlagungen und Neigungen Rechnung trägt.

Ob jene streng asketische Richtung in der syrischen Kirche ihre Ideale auch nur eine zeitlang wirklich durchsetzen und sich erfolgreich mit der Kirche identifizieren konnte, möchte ich sehr bezweifeln. Das Leben ist meist nüchterner und prosaischer als der Traum von Enthusiasten, die Natur und die Wirklichkeit mächtiger als die Doktrinen

¹ Im Ägypterevangelium sagt der Herr zu Salome, die Menschen würden solange sterben, als die Weiber noch gebären; er sei gekommen, den Werken des Weibes (Geburt und Tod) ein Ende zu machen; das werde geschehen, wann die Menschen die Hülle der Scham mit Füßen träten und wann die zwei eins würden und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches (Preuschen, Antilegomena² S. 2 f. Resch; Agrapha² S. 252 ff.). In einem andern Fragment desselben Evangeliums antwortet der Herr den Jüngern auf ihre Frage, wann er sich offenbaren würde und sie ihn sehen würden: „Wann ihr euch entkleidet und euch nicht schämt“ (Preuschen S. 26, Resch S. 254 ff.). Das sind grobsinnliche Phantastereien häretischer Kreise — da und dort suchte man übrigens damit Ernst zu machen und trieb „Nacktkultur“, wie ja Priscillian gestand, „se nudum orare solitum“ (Sulpic. Sev. Chron. II, 50) — allein auch in manchen gut katholischen Kreisen hätte man bei aller prinzipiellen Anerkennung der Ehe ihr praktisch am liebsten den Garaus gemacht.

der Theologen und die Forderungen strenger Kirchenmänner. Nicht bloß die Kirchenpolitik, auch das kirchliche Leben und die Askese beruhen zumeist auf einem Kompromiß. Allem nach kam das Christentum nach Edessa und Ostsyrien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. In welcher Form, ist schwer zu sagen. Vielleicht daß im ersten Anhub der Begeisterung die Getauften sich zur Ehelosigkeit entschlossen — daß Neigung dazu dort vorhanden war, zeigen die Erfolge eines Tatian und Bardesanes —, aber lange wird die Schwungkraft kaum angehalten haben. Immerhin wird man annehmen müssen, daß eine Zeitlang viele, vielleicht sogar die meisten, mit der Taufe das jungfräuliche Leben wählten, wenn sie noch jung, oder dem „Weib der Jugend“ entsagten (hom. XIV, 13 S. 224; XVIII, 8 S. 297), wenn sie schon älter waren. Das war also Sache freien Entschlusses, nicht des Gebotes, und der Rücktritt stand offen. Je mehr die Zahl dieser Helden abnahm — das Verhältnis von Verheirateten und Unverheirateten unter den Getauften drehte sich allmählich um —, desto stärker hoben sie sich von der Gemeinde ab. Aber immer noch wurde theoretisch die Ehelosigkeit nicht bloß als Ideal, sondern als Normal gefeiert.¹

Vielleicht erklären sich auf diese Weise die Widersprüche in Afraats Aussagen, der in der Tat nicht am Anfang, sondern im Fluß der

¹ Burkitt beruft sich zur Bestätigung seiner These S. 89 noch auf eine Stelle in der *Doctrina Addaei*: „Der ganze Bund von Männern und Frauen war bescheiden und anständig, und sie waren heilig und rein und aufrichtig, und bescheidenlich trugen sie ihr Gewand ohne Makel, und warteten ihres Amtes wohlgeziert, indem sie die Armen versorgten und die Kranken besuchten.“ Er bemerkt dazu: „In diesem Idealbilde, das von der Gemeinde in der Zeit des Apostels Addai entworfen wird, hören wir nichts von irgendeiner Fürsorge für die Kinder der Christen, nichts von den Pflichten der christlichen Eltern, nichts von christlichen Schulen.“ Indes hat dies argumentum e silentio nicht viel zu bedeuten. Denn erstens ist die ganze Schilderung, wie Burkitt selber sagt, ein Idealbild, und zwar ein Idealbild, das der späteren syrischen Phantasie entsprungen ist. Denn nach Tixeront (*Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar* 1888, 134) kann die syrische *Doctrina Addaei* in ihrer jetzigen Form erst aus den Jahren 390—430 stammen (Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* I [1902] 456 f.). Zweitens ist nicht anzunehmen, daß in Syrien nur Ehelose sich bekehrt, und noch weniger, daß die christlich gewordenen Verheirateten ihre Kinder im Stiche gelassen hätten, wie es die von der Synode von Gangra verurteilten Eustathianer machten (can. 15. Hefele, *Konziliengeschichte* I ²[1873] 786). Drittens: Harnack, der in seiner „Mission und Ausbreitung des Christentums“, das einschlägige Material für die ersten drei Jahrhunderte gesammelt und verarbeitet hat, bespricht I ²(1906) 137 f. zwar die „Unterstützung der Witwen und Waisen“ — die zu den auch in der *Doctrina Addaei* genannten „Armen“ in erster Linie gehören —, schweigt aber im übrigen von den Kindern der Christen, offenbar weil die ältesten Quellen hierin versagen.

Entwicklung steht, und in dessen Äußerungen sich der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Traum und Leben, Theorie und Praxis spiegelt. Der „Bund“, die „Söhne und Töchter des Bundes“ sind bei ihm nicht mit der Gemeinde, der Kirche schlechthin identisch. Diese Identität gilt ihm freilich als anzustrebendes Ideal, aber in Wirklichkeit sind die Bundessöhne die hervorragendsten Mitglieder der Gemeinde. Neben ihnen nehmen auch die Verheirateten ihren vollen Platz in der Kirche ein. Sind sie auch nicht so angesehen, wie die Asketen, sind sie auch gewissermaßen Christen zweiter Klasse, sie sind doch Christen, und Gottesdienst und Abendmahl stehen auch ihnen offen.

Auffallend ist, daß von einem eigentlichen Mönchtum, sei es Eremitentum oder Cönobitentum, bei Afrahat noch nichts wahrzunehmen ist. Um so auffallender, als der nur wenig spätere Ephräm das Mönchtum kennt, dafür aber, wie es scheint, keine „Bundessöhne“ erwähnt.¹ Wenn in der späteren Überlieferung Afrahat selbst als Abt des Klosters zum Hl. Matthäus erscheint, so kann das auf einem Anachronismus beruhen. Noch Georg der Araberbischof († 724) erklärt, daß er über Name, Wohnort und kirchliche Stellung des „persischen Weisen“ nichts habe erfahren können. Zwar zählt auch Georg ihn zum Mönchtum und zum Klerus, aber sein Mönchtum erschließt er, wie nach ihm noch viele (z. B. Parisot praef. p. XVIII u. LXV), lediglich aus hom. VI, 4 (Bert S. 96), indem er die „Bundessöhne“ für Mönche

¹ Freilich ist auf Bickells Übersetzung in dieser Beziehung wenig Verlaß, da er sich des Unterschieds gar nicht bewußt wurde. In seinen „Ausgewählten Schriften der syrischen Kirchenväter“ 1874, 230 A 1 erklärt er selber, daß er das syrische Bnai Kjama (Söhne des Bundes) bald mit „Kleriker“ bald mit „Asketen“, das syrische Bnath Kjama (Töchter des Bundes) bald mit „gottgeweihte Jungfrauen“ bald mit „Nonnen“ übersetze! Ephräm kennt „Mönche und Jungfrauen“ im Unterschied von „den in Gemeinschaft Lebenden“ (d. h. Verheirateten. Bickell, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien I, 412), erwähnt (im Anschluß an Hebr 11, 35—38) Eremiten beiderlei Geschlechts in Höhlen und auf Bergen (I, 117. 138), Mönche die „von Kindheit an im Kloster wohnen“ (II, 383) — das Oblatenwesen scheint in Ägypten gegen Ende des dritten Jahrhunderts aufgekommen zu sein (Vgl. K. Schmidt in den Texten und Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Lit. XX, 4 [1901] 13 u. 38) —, und „unter dem Gehorsam geistlicher Väter“ leben (II, 393), Einsiedler, deren Zellen voneinander entfernt sind (III, 39. 79. 224), das Ordenskleid und die Einkleidung (III, 16. 26), die Gelübdeablegung (III, 214), einen Mönch, der „in ein Kloster von mehreren Brüdern“ geht und nun von dem Obern einem andern Mönche (Novizenmeister) übergeben wird, um „von ihm die Übung der Tugenden zu erlernen“ (III, 225), er ermahnt die „Asketen, die Vorsteher der Genossenschaft“, daß sie Sorge tragen sollen für die „ganze heilige Gesellschaft der Ordensbrüder“ (III, 371). Vielleicht stecken hinter der Übersetzung doch irgendwo die „Söhne und Töchter des Bundes“. Aber auch Burkitt beruft sich nicht auf Ephräm.

hält (bei Bert, Einleitung S. XXXVIII). Darüber, daß er zu den „Bundes-
söhnen“, also zu den Asketen gehört, kann freilich kein Zweifel sein,
und auch seine bischöfliche Stellung ist mehr als wahrscheinlich (vgl.
Bert S. XV; Parisot p. XVIII sq; Schwen S. 5).¹ Im übrigen können
wir es vom geschichtlichen Standpunkt aus nur bedauern, daß der be-
scheidene Mann, wie später Thomas von Kempen, dem „ama nesciri“
gehuldigt und seine Person ins Dunkel gehüllt hat (hom. XXII S. 367f.).

Wie dem sein möge, die „Söhne und Töchter des Bundes“ bei
Afrahat sind nicht Mönche und Nonnen, die Gelübde abgelegt haben
und in völliger Einsamkeit oder im Kloster leben.² Sie stehen mitten
in der Gemeinde, verfügen über ihr Eigentum, sind aber dabei „Ein-
same“ oder „Einsiedler“, sofern sie auf eine Ehe von vornherein ver-
zichtet oder eine solche aufgegeben haben. Sie sind aber durch keiner-
lei rechtlich wirksames Gelübde gebunden, ihre Ehelosigkeit ist eine
völlig freiwillige, stets widerrufliche Leistung. Sie können jederzeit
heiraten oder eine frühere Ehe wieder aufnehmen. Zwar darf die
Ehelosigkeit Versuchungen wecken und „Zwang kosten“, aber einem
„brennenden Verlangen“ und dem Syneisaktentum ist sie vorzuziehen
(hom. VI, 4 S. 96f.). Die Warnung Afrahats vor dem Zusammenleben
und der Bedienung der Bundessöhne durch Bundestöchter erinnert an
das Verbot Cyprians (Ep. 4, Hartel II, 472—478. *De habitu virginum*,
Hartel I, 187—205) und an die Verhaltensmaßregeln, die in den pseudo-
klementinischen Briefen *Ad Virgines* den Asketen gegeben werden (bei
Funk, *Patr. Apost.* II, 1—27).

Das alles ergibt denselben Standpunkt, den die griechisch-lateinische
Kirche bis ins vierte Jahrhundert hinein den in der „Welt“ lebenden
männlichen und weiblichen Asketen gegenüber eingenommen hat.³ Bei
Rabbulas von Edessa erscheinen die „Söhne und Töchter des Bundes“
noch auf derselben Linie, wie bei Afrahat, aber in einem fortge-
schrittenen Stadium. Was vorher Sache freiwilliger Übung war, wurde
gesetzlich geregelt,⁴ und es bestand die Neigung, die „Söhne und

¹ Der syrische Klerus rekrutierte sich ohne Zweifel aus den Bundessöhnen.

² Die Stellen, worin Parisot „*monachos sub praelato viventes*“ im Unterschied von
„*anachoretæ*“ angedeutet findet (p. LXV), beziehen sich auf die Asketen in ihrem Ver-
hältnis zum Gemeindeseelsorger.

³ H. Koch, *Virgines Christi* 109—112. Scharnagl, *Das feierliche Gelübde als*
Ehehindernis 1908, 6—40.

⁴ Vgl. z. B. die Bestimmung: „Einen Laien, der es wagt, eine Tochter des Bundes
zu heiraten, soll man in den Bann tun und gefesselt dem städtischen Richter über-
liefern. Wenn aber diese sich hat freiwillig verführen lassen, soll man auch sie dahin

Töchter des Bundes“ je in gemeinsamen Wohnungen zu vereinigen.¹ Neben diese Form des Asketentums war das eigentliche Mönchtum getreten.²

Was demnach in der Geschichte des Asketentums die ostsyrische Kirche von andern unterscheidet, ist der Umstand, daß in ihr der enkratitisch-enthusiastische Strom viel voller und breiter ansetzt als anderwärts. Sonst waren die Asketen von Anfang an die Ausnahmen von der Regel, in der syrischen Kirche waren sie zuerst Regel. In der griechischen Kirche ist seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts als Reaktion gegen die zunehmende Weltfreudigkeit eine Steigerung des asketischen Triebes wahrzunehmen: strenge Christen, die das Leben in der Welt anwiderte und auch manches im Leben und Treiben der christlichen Gemeinden ärgerte, suchten in der Einsamkeit, im Schweigen der Wüste die Ruhe des Herzens und den Frieden der Seele, und aus dem Eremitentum ging dann das Klosterwesen hervor. Daneben bestand aber das alte Gemeindeasketentum weiter. Die syrische Kirche sieht ihr ursprüngliches asketisches Gemeindeideal mehr und mehr verblasen und der nüchternen Wirklichkeit weichen. Und so tritt auch in ihr immer deutlicher das Berufsasketentum hervor: die Askese ist Sache eines besonderen Standes, sei es innerhalb der Gemeinde, sei es in voller Abgeschiedenheit, sei es in klösterlicher Gemeinschaft. Aber

abführen“ (bei Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter* 1874, 234). Isaak von Antiochien fordert „aut apertum conjugium aut veram castitatem“ (ed. Bickell I, 237), aber die „promissio“ der Keuschheit ist eine definitive.

¹ „Den Söhnen und Töchtern des Bundes sollen ihre Priester nicht gestatten, bei Weltleuten zu wohnen, außer bei ihren Verwandten oder beieinander“ (Bickell S. 231. Bei Burkitt-Preuschen S. 99 heißt es wohl irrigerweise: „Die Söhne und Töchter des Bundes sollen nicht ihren Priestern erlauben usw.“). „Töchter des Bundes sollen nicht die Erlaubnis haben, zur Nachtzeit allein in die Kirche zu gehen, sondern wenn möglich soll eine bei der andern wohnen, und ebenso soll es mit den Söhnen des Bundes gehalten werden“ (Bickell S. 232; Burkitt S. 99). „Priester und Diakonen sollen in der Kirche wohnen, und, wenn es möglich ist, auch die Söhne des Bundes“ (Bickell S. 235; Burkitt S. 101). Ein Zeitgenosse hebt in seinem Panegyrikus auf Rabbulas rühmend hervor: „Er wollte auch, daß alle geistlichen Töchter einer jeden Diakonissin bei ihr wohnen sollten in Enthaltsamkeit, Heiligkeit und Keuschheit, da die einträchtige Gemeinschaft vieler leicht alle einzelnen bewahren könne“ (Bickell S. 182).

² Rabbulas kennt in seinen Kanones „Mönche, welche eingeschlossen leben und niemals ausgehen“ (Bickell S. 225), also Inklusen oder wenigstens in strengster Klausur Lebende; ferner Mönche, die nach längerer Bewährung im Kloster fortan als Einsiedler leben dürfen (S. 228. Über das Ringen des cönobitischen und anachoretischen Mönchsideals vgl. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* 1898, 156 ff.). Isaaks Strafreden (ed. Bickell I, 237 ff.; II, 155 ff.) zeichnen bereits tiefe Schatten des Mönchslebens.

bei Afrahat ist vom ersten, vollen Rauschen des asketischen Stromes noch etwas zu vernehmen, bei ihm schimmert das alte Ideal der Ehelosigkeit noch unter der Schicht hervor, die das tatsächliche Gemeindeleben darüber gezogen hat.¹

¹ Noch Isaak von Antiochien verrät, daß vielfach die Taufe verschoben und mit ihr dann zugleich die Ehelosigkeit erwählt wurde. Im Anschluß an den Vers eines weltlichen Dichters: „*Utinam quis me destructum reaedificare et denuo virginem facere posset!*“ sagt er unter anderm: „*Unus tantum destruit rursusque aedificat et renovat homines, Christus, qui in baptismo suo e senibus virgines facit. Ipsum adite, o homines, ut vos destructos reaedificet. Venite descendite ad fontem ejus, ut renovationem et virginitatem vestram accipiatis... Virgines facit ex iis, qui generationi operam dederunt, non membra claudens, sed animam promissionibus sanctitati destinatis. Status conjugalıs, si ad sanctitatem revertitur, similis fit oculo, qui aperitur rursusque clauditur, quin ob apertionem suam reprehendatur; non minuitur ob conjugium nec reprehenditur ob copulam. Fides obsignat eum eique virginitatem restaurat.... Potens est verbum veritatis, ut omnia ad jugum suum adducat et peregrinis quoque vocibus ad fidem excolendam utatur.... Ille quoque, qui in senectute prudenter ad sigillum baptismatis accedit et post vitam diu in conjugio protractam demum ad doctrinam pervenit, si agmina castorum videt, virgines contemplatur intelligitque post sanctificationem suam, virginitatem esse statum principalem, tum et ipse animum suum reducit ad talia loquendum: Utinam quis me destructum reaedificare et denuo virginem facere posset, ut et ego quoque virginitatem sectarer et gradu supremo dignus redderem! Sed ipso hoc dolore rem illam praestantissimam acquirere et, quod suo tempore amisit, poenitentia recuperare potest.*“ (Ed. Bickell II, 111—119.)

The Odes of Solomon Montanist.¹

By **Fred. C. Conybeare**, Oxford.

I hesitate to disagree with conclusions arrived at after careful study by Prof. Harnack; but the more I read and reread Dr. Rendel Harris' new document, the more homogeneous does it appear to me to be. It is quite impossible to discern almost in the same sentence, as Prof. Harnack's separatist hypothesis requires, jewish and christian sources. From what circle then of believers could these hymns have emanated? I suggest that they are Montanist. Let us take an example in hymn 33 which runs as follows:

"Wiederum eilte die Gnade und ließ das Verderben und kam herab in ihm, um es unschädlich zu machen. ²Und er vertilgte die Vernichtung vor seinem Angesicht und zerstörte alle ihre Ordnungen. ³Und er trat auf einen hohen Gipfel und ließ seine Stimme (schallen) von einem Ende der Erde bis zum andern, ⁴und er zog zu sich heran alle, die ihm gehorchten, und keiner erschien als böse. ⁵Aber es erhob sich eine vollkommene Jungfrau, die predigte, rief und sprach: ⁶Ihr Menschengötter, kehret um, und ihr Töchter kommet ⁷und verlaßt die Wege dieses Verderbens und kommet näher zu mir, und ich will in eure Mitte treten und euch herausführen aus der Vernichtung, ⁸und will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit; ihr sollt nicht verderben und auch nicht zugrunde gehen. ⁹Höret mich und laßt euch erlösen, denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch, und durch meine Hände werdet ihr erlöst werden und selig sein. ¹⁰Ich bin euer Richter, und denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen, sondern sie sollen die neue, unvergängliche Welt besitzen. Meine Auserwählten wandeln in mir und meine Wege will

¹ [Vorliegender Aufsatz ging bei der Redaktion am 16. 11. 1910 ein, am 23. 11. 1910 eine dasselbe Thema behandelnde Arbeit von S. Fries in Stockholm, die in Heft 2 zum Abdruck kommen wird. E. P.]

ich denen kundtun, die mich suchen, und ich will in ihnen Vertrauen erwecken auf meinen Namen. Hallelujah."

Here Dr. Harnack remarks of verses 7 ff.:

Die Jungfrau spricht in messianischen Worten; es ist hier lehrreich zu sehen, wie unbekümmert der Sänger in Anwendung derselben ist.

And of verses 10 f. thus:

Wohl Subjektswechsel; denn in diesen Versen spricht Gott selbst. Auch diese Ode macht einen kompilatorischen Eindruck.

But if we turn to Epiphanius' chapters against the Montanists we find more than one passage which exactly accords with this ode. Let us remember also that Epiphanius got what little information he gives us from early sources, probably from Hippolytus. I select the following from the *Adversus Haereses*, XXIX (XLIX):

Φασι γὰρ οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγα, εἰτ' οὖν Πρισκιλλιανοί, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυνίτιλλαν ἢ Πρίσκιλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν, ὡς προεῖπον ἐν τῇ Πεπούζῃ κεκαθευδῆκέναι, καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι, συνυπνωκέναι τε αὐτῇ τούτῳ τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν. Ἐν ἰδέᾳ, φησί, γυναικὸς ἐςχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς με Χριστός, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι, τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον, καὶ ὡδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.

Is it not possible that this vision of Christ disguised as a virgin suggested this hymn? But if this conjecture seems too farfetched the position of the prophetess Maximilla in the Montanist church eminently fits this hymn. It is related of her that she claimed to be as it were, an impersonation of Christ, and enforced her teaching with the words: ἐμοῦ μὴ ἀκούσῃτε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε. Compare with this the utterance of the τέλεια παρθένος in vs 9 of the hymn: Höret mich und laßt euch erlösen, etc.¹ Let us recall the condition of christian teaching in the Great Church in the 25 last years of the second century as Tertullian represents it. The idea had grown up that the apostles had left a complete system of doctrine to which nothing could be added. Spiritual illumination was exhausted in the books of the newly formed canon. The traditional teaching of the primitive

¹ Cp. also Epiph. § 13 of the same context where Maximilla is cited as saying: Ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἰρετιστὴν, μηνυτὴν, ἐρμηνευτὴν, ἡναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.

age was enough; it was authoritative and could not be supplemented. The age of prophecy was over, and the best and highest work left for later ages was that of glossing an inspired text. Tertullian as a Montanist answered that the work of God must not be left to stand still while Satan continued as active as ever; and the Montanists no doubt argued in the spirit of the writer of the fourth gospel, that in Jesus the revelation was far from complete, that He had many things to say which his jewish audience could not bear; and that He therefore left it to the spirit of truth, when the latter should come, to reveal the entire truth to the faithful. This is exactly the tone of verses 6 foll. in the above hymn. They accurately correspond with the claims of the prophetess Maximilla as reported in Epiphanius and other anti-montanist writers. "Die Jungfrau spricht in messianischen Worten", remarks Dr. Harnack. But this is just how Maximilla spoke.

It may be objected that in these "Odes" we encounter little of the characteristic teaching of the montanists. I answer that we certainly do in this hymn and also in no. 34 which follows it find what was most blamed by the catholics in Montanus and his female prophets, namely the pretention to speak with the spirit and authority of the Messiah. As for the minor innovations attributed to the Montanists by censorious catholic opponents,—I do not see how we can expect to find them in these outpourings of the spirit. We might as well search the Psalms or Isaiah for the detailed rules of the Levitical Sacrificial System. For what were these innovations? One was "that in addition to the ordinary paschal fast of the church two weeks of what was called Xerophagy should be observed".¹ Could we expect to trace such a rule in such hymns as these. Can we anymore hope to trace in them the rule against second marriages, or their rigorist exclusion of the penitential indulgence which was springing up contemporaneously in the roman church. According to Tertullian the Paraclete through the new prophets had that power of reconciling to the church sinners who had lapsed from baptismal innocence which the *numerus episcoporum* falsely claimed as their own. Is it then not probable that a Montanist prophetess might have exclaimed: Höret mich und laßt euch erlösen, denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch . . . Ich bin euer Richter . . . If so, there is an echo of the controversy in these hymns. It is unfortunate that we have mainly

¹ See Dictionary of Christian Biography, art. Montanus, vol. III, p. 942. The Armenian church seems to have added these fasts from the first.

to rely for our knowledge of early Montanism on the writings of such a rigorist as Tertullian or such a dull traducer as Epiphanius. Nevertheless reading between their lines we can discern among the Montanists just such an *élan* of enthusiasm, just such an identification of the christian prophet with the holy Spirit, with Christ and with God, as we encounter in these odes. It is easy to imagine St. Perpetua to have been brought up on such hymns as these.

In conclusion I venture to try — only try — to clear up some obscure points in these odes.

In ode 7 we read vs. 21: Es sollen vor ihm hergehen die Seher und sollen vor ihm sich zeigen und sollen preisen den Höchsten in seiner Liebe, denn er ist nahe und sieht, und der Haß wird weggenommen werden von der Erde, etc

May not this be an allusion to the ceremony observed in montanist churches, as reported by Epiphanius (loc. cit.):

Πολλάκις δὲ ἐν τῇ ἑαυτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἐπτά τινες παρθένοι, λευχείμονες δῆθεν ἐρχόμεναι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ· αἱ δὲ τρόπον τινὰ ἐνδεικνύμεναι ἐνθουσιασμοῦ τοῖς παροῦσι λαοῖς ἀπάτην ἐργάζονται, κλαίειν τε ποιοῦσιν, ὡς οἶκτον μετανοίας ἄγουσαι, δάκρυα χέόμεναι, καὶ ἐχρήματι τινι ἐποδυρόμεναι τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον. The discrepancy is slight that in the Ode the seers sing hymns of praise and give thanks for the removal from earth of hatred and envy.

Another point:—In ode 4 we read:

Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, ²und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen andern Platz stellte, weil er nicht die Macht hat. ³Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; ⁴der ältere soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er. ⁵Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben, nie wirst du müßig sein und wirst nicht ohne Frucht sein; ⁶denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden. ⁷Denn wer wird deine Güte anziehen und ungerecht handeln? ⁸Denn dein Siegel ist bekannt, und deine Geschöpfe kennen es, und deine Heerscharen besitzen es, und die auserwählten Erzengel sind damit angetan. ⁹Du hast uns deine Gemeinschaft geschenkt . . . ¹⁰Spreng auf uns deine Tautropfen . . . ¹²das Ende war dir offenbar . . . ¹⁴Denn alles war dir als Gott offenbar und war von Anfang an fest bestimmt vor dir . . .

Now in the above, vs. 8 recalls the apocalypse ch. 7, where "the servants of God" are "sealed on their foreheads". Vs. 6 recalls Ps. 84: For a day in thy courts is better than a thousand. But the writer of

the ode did not take the psalm in its literal sense, but as a prophecy of the new Jerusalem of christian faith. This new Jerusalem is the true communion, sent down, as a pure act of the divine grace to christian believers. Moreover the new Jerusalem, which is a communion with the Lord and his elect angels is no innovation. It was promised all along from the first foundation of the world by God who does not go back on his word. The end was visible to him beforehand.

Now we know that the Montanists declared that the new Jerusalem had descended at Pepuza in Phrygia. They claimed for their village that it was the spiritual metropolis of the world, and it speedily became a center of pilgrimage. Let us suppose that the enemies of Montanus objected that a paltry village in Phrygia had no right to call itself the new Jerusalem,¹ and that the holy place, as the Montanists called their village, really lay in Palestine and was no other than the city of David. To such an adversary a Montanist adversary might well answer that God in his providence had really established his holy place and sanctuary at Pepuza long before he made such places as the lower and earthly Jerusalem, "bevor du die Plätze machtest"; and that Pepuza was really the older sanctuary in the sense that it was predestined by God to be the seat of the manifestation of his new Jerusalem, the focus at which grace and a new heart should descend. Compare the words of Maximilla already cited: ἦλθε πρὸς με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτοῖν τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὡδε τὴν Ἰερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.

In effect no one had altered the site of the true Jerusalem, of the genuine sanctuary. No one could. It had been fixt at Pepuza before the ages, and must not be confused with the earthly Jerusalem which was, as a centre of fleshly sacrifices, younger than it, nor never at any time the providential city and abode of grace. "Denn alles war dir als Gott offenbar und war von Anfang an fest bestimmt vor dir." There was no reason to assert that God must have changed his mind, if the old Jerusalem was to be deserted as the Montanists declared it to be. They denied that it had ever been in the counsels of God to allow to the capital of the Palestinian Jews a more than temporary holiness. It was in Pepuza that Christ would congregate those members of the spiritual Israel who bore his seal.

¹ Compare the citation of Apollonios, a contemporary of Montanus, in Eusebius H. E. V, 18, 2: Οὗτος (Μοντανός) ἐστίν . . . ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἰερουσαλὴμ ὀνομάσας (πόλεις δὲ εἰσιν αὗται μικραὶ τῆς Φρυγίας), τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων . . .

There is no reason then to suppose with Dr. Harnack, or with the discoverer of these odes, that the Jewish temple was standing when these odes were written. There is nothing about them specifically Jewish or Palestinian. In ode 20 the writer declares that he is a priest of the Lord, and that he discharges priestly office; yet his offering is purely spiritual (und ich bringe ihm dar das Opfer seines Gedankens).

His thought, the text adds, is not as the world's, is not fleshly; and the sacrifice of the Lord is justice and purity of heart and speech. I would not deny that a Jew could have uttered such a thought while the temple was still intact; but there is certainly nothing in it to suggest that it was so, but rather the reverse.

It may be urged that all the above clues are weak and faint. But christian historians have left us so few genuine records of the Montanist church that it could not be otherwise. Nevertheless I maintain that what little we know for certain accords well with my hypothesis. It is possible that a careful study of Tertullian's Montanist tracts might reveal other points of agreement.

Minuskelgruppen in 2 Petri und Judas.

Von Dr. J. de Zwaan, Heemse, Ov. Holland.

Nach Boussets anregenden und fruchtbaren Studien ist das Interesse für die Verzweigungen des Minuskelzeugnisses erwacht, um hoffentlich nicht so bald wieder auszusterben. Das gewaltige Unternehmen von Sodens wird ohne Zweifel für die kommenden Jahrzehnte mehr Material — sei es in strengster Ordnung — anhäufen und mehr Probleme aufdecken als von einer einzigen Generation in angestrenzter Arbeit wirklich verarbeitet und durchgeprüft werden können. Vielleicht wird der Gewinn nicht ganz der Anstrengung adäquat erscheinen — jedenfalls wird aber eine wertvolle Einsicht in die wechselnde Stellung des griechischen Geistes zum Texte des Neuen Testamentes sich ergeben. Das Werk muß aber ein Mal getan werden, und in dieser Hinsicht mag auch dieser Aufsatz den Wert eines Steinchens im großen Bau haben.

Der zweite Petrusbrief und Judas bilden ein Geschwisterpaar, das man auch in textkritischer Hinsicht am besten im Zusammenhang betrachtet. Nun ist gerade in den katholischen Briefen das handschriftliche Zeugnis nicht überreich, und auch andere Brunnen fließen spärlich. Nicht zum mindesten ist dies der Fall in den beiden obengenannten Episteln, welche von Westcott und Hort vermutlich gemeint sind, wenn sie im § 368 ihrer Introduction sagen: „The documentary attestation of text is manifestly incomplete . . . in . . . some of the Catholic Epistles.“

Dieser Tatbestand zwingt zur genaueren Untersuchung der Minuskeln, die hier noch allzuwenig die Aufmerksamkeit erregt haben. Auf p. 72 seines „Text of the New Testament“ konstatiert Prof. Lake wenigstens: „The evidence for the text of these epistles is not sufficient to allow any definite grouping. It is only possible to say that here also \aleph B seem to have the best text, and the Latin to represent a rather different type.“ Diese nicht sehr hoffnungsvolle Aussicht wird von Bousset, Textkr. Stud. pp. 136 sqq. ein wenig aufgeklärt mit den folgenden Worten, die sich auf den Text von Acta und Kath. beziehen: „Den ägyptischen Lokaltexen vertreten hier im großen und ganzen . . . B \aleph AC, wie es denn schon lange bemerkt ist, daß AC in Acta sowohl wie in den Paulinen einem andern Texttypus folgen als wenigstens A durchweg, C zu einem großen Teil in den Evangelien . . .

Die zweite Gruppe in Acta wird durch die späteren Majuskeln HLP und die große Mehrzahl der Minuskeln repräsentiert. Es käme nun darauf an, diejenige Gruppe von Handschriften zu finden, die etwa der von H in den Paulinen geführten entspräche. In den Acta (und auch in 2 Petri und Judas nicht, merken wir auf) haben wir nun freilich keine solche Handschrift, die uns sicher auf die rechte Spur brächte. Auch \aleph^c ist hier selten und geht da, wo er vorkommt, eben dann naturgemäß meistens mit der großen Mehrzahl der Handschriften. Es wird nichts andres übrigbleiben als zu untersuchen, ob sich nicht eine Gruppe von Minuskeln findet, die bald mit den älteren, bald mit den jüngeren Handschriften geht.“ Diese Untersuchung hat Bousset für das 24^{te} Kapitel der Acta zum Zweck des Nachweises durchgeführt, ich selbst habe das auf pp. 55—76 meiner Schrift „2 Petrus en Judas“ getan, dessen einschlägige Resultate hier in kürzerer Form zusammengefaßt werden.

Nun ist das von Bousset oben aufgestellte Kriterium weniger deutlich als ein anderes, das er auf p. 71 erwähnt hat, und das man, um den Stoff zu bewältigen, notwendig auch selbst findet: „Eine neue Textgruppe steht gleichsam in der Mitte zwischen den älteren Zeugen B \aleph AC und den jüngeren KL mit der Mehrzahl der Minuskeln.“ Schwer zu erkennen ist sie gewiß, aber daß sie kein Phantasiegebilde sein kann, ergibt sich aus der folgenden Zusammenstellung des Minuskelzeugnisses für Judas v. 22 u. 23.

Nestle (= W-H und Weiß) druckt die Stelle folgendermaßen ab:

καὶ οὐκ μὲν ἐλεᾶτε διακρινόμενους κύζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὐκ δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, usw.

Der Apparat, übersichtlich geordnet, lautet:

ἐλεᾶτε, ■ B C ² 68	ἐλεγχετε, AC* 5. 6. 7. 13. 17. 27. 29. 33. 38. 40. 44. 66**. 73. 98. 101. 117. 126. 130. 163.	ἐλεεῖτε, KLP minn.
διακρινόμενους, ■ A B C K ^{cat} 5. 6. 7. 10 ^{sch} . 12 ^{sch} . 17. 18 ^{sch} . 27. 29. 33. 40. 66**. 68. 73. 98 ^m . 100 ^{sch} . 101. 126. 130. 163.		διακρινόμενοι, KLP 38. 44. 117. minn.
οὐκ δε, ■ ACKLP minn.	οὐκ δε om., B. 5. 6. 7. 8. 13. 15. 17. 18. 25. 26. 27. 29. 36. 40. 43. 58. 66**. 68. 73. 101. 126. 131. 163. 217.	(KLP gehen mit den älteren Majuskeln.)
ἐν φόβῳ om., ■ ABC. 5. 6. 7. 8. 13. 15. 17. 18. 25. 26. 27. 29. 36. 40. 43. 58. 66**. 68. 73. 101. 126. 130. 136. 217.		ἐν φόβῳ, KLP minn.

εκ πυρος,		εκ του πυρος, KLP minn.
» A B C. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 10. 11. 13. 15. 17. 18. 22.		
25. 26. 27. 29. 36. 38. 40. 43. 45. 46. 58. 66**. 68. 73.		
78. 80. 95. 96. 98. 99. 100. 104. 105. 106. 115. 118. 119.		
122. 126. 127. 130. 142. 160. 163. 180. 82 ¹ .		
ελεατε, » B 17. 40. 66**.	ελεειτε, A. 5. 6. 7. 13.	ελ. om., KLP ελεγετε, 8.
	27. 29. 33. 73. 126, 131.	minn. 15.18.25.26.
	163. 195. 12 ^{sch} . 15 ^{sch} .	37. 43. 68.
	16 ^{sch} . 49 ^{sch} .	
εν φοβω, » B 8. 15. 18. 37.		εν φοβ. om., A C K L P
43. 68. 73.		minn.

Eine Vermutung ergibt sich direkt aus der Betrachtung dieser Kolumnen, daß namentlich die Mittengruppe, deren Existenz hier ins Auge springt, nicht ein einheitliches Ganzes sein kann, sondern daß sie wahrscheinlich als aus kleineren Gruppen zusammengesetzt gedacht werden muß.

Um diese Hypothese zu prüfen, empfiehlt es sich zunächst, alle Stellen zusammenzunehmen, wo eine Sippe Minuskeln gegen alle Unzialen, sowohl die älteren als die Gruppe KLP minn. Stellung nimmt. Nur muß man für das zu findende Resultat in Anschlag bringen, daß es hier manchmal um Kleinigkeiten geht, welche von den älteren Forschern übergangen wurden. Auch vernachlässigt man so alle Fälle, wo die Gruppe zwar reell existiert, aber wegen ihrer Übereinstimmung mit den Majuskeln von der Methode vorläufig ausgeschlossen werden mußte. Zuletzt wird das Ergebnis notwendig getrübt durch ganz zufällige Kombinationen, wie z. B. 2 Petr 1, 19 διαυγάει, 57. 100. 105. 17¹ und dergl.

Aber desto zuversichtlicher darf man eine Gruppenverzweigung, welche eben aus diesem arbiträr beschränkten Material sich ergibt, als Bestätigung der Hypothese weiterer Forschung zugrunde legen.

Es ist dies in der Tat der Fall. Unter den etwa 55 Stellen, welche in das aufgestellte Schema passen, zeigt sich 14 mal eine Gruppe, deren Kern die Nummern 214. 69. 137 umfaßt, während zum Anhang die Nummern 9. 13. 24. 32. 40. 42. 57. 68. 177. 216 gerechnet werden müssen. Die Folge der Nummer ist bestimmt worden nach der Frequenz der betreffenden Codices. Diese Gruppe, fam²¹⁴, fällt im Judasbrief ganz in die Schatten der Majuskeln, ein merkwürdiges Faktum, womit es hier sein Bewenden haben muß, das jedoch ohne Zweifel einer besonderen Ursache zur Erklärung bedarf.

Mit 10 Fällen kommt die Gruppe fam²⁷ heraus. Sie umfaßt als Kern die Nummer: 27. 29. 68. 26. 66**. 7, wozu als Anhang sich fügen: 6. 8. 13. 22. 25. 36. 63. 65. 106. 126^m. 130. 193.

Auf 7 beschränkt ist nächstens fam²⁵: 25. 180. 18. 15. 13 mit ihrem

Anhang: 4. 9. 26. 27. 30. 40. 68. 96. Fünfmal zeigt sich eine letzte Gruppe: fam¹⁰⁰: 100. 16. 22. 23. 36. 37. 39, wozu man 98^m. 112. als Anhang oder Nachfolger rechnen kann.

Es ist dies natürlich nur ein vorläufiges Ergebnis wegen der oben verzeichneten Beschränkungen, aber doch leuchtet ein, daß die Faktoren, aus welchen die von Bousset anderswo vermutete Mittengruppe nach meiner Hypothese hier zusammengesetzt ist, faßbare Größen sind.

Dies bestätigt sich, wenn die Untersuchung einen Schritt weitergeführt wird.

Das geschieht vielleicht am besten durch Zusammenfassung aller Stellen, wo die Gesamtgruppe sich mit der Masse der Minuskeln gegen KLP stellt, ohne daß wir nun eine Stelle ausscheiden wegen Zusammenreffen mit den älteren Majuskeln.

Das Ergebnis der an diesem Material durchgeführten Untersuchung muß naturgemäß kombiniert werden mit dem, was vorher gesondert behandelt worden war. Stehen bleibt nur diese Beschränkung, daß man durch die Unvollständigkeit der vor und von Tischendorf gesammelten Lesarten die Gruppe nicht aufzeigen kann, wenn sie an der Seite der jüngeren Majuskeln versteckt bleibt unter dem Sammelzeichen „minn.“.

Im ganzen kommen nun etwa 190 Stellen in Betracht. In 39 davon erscheint fam²¹⁴, also weniger oft. Von $\pm 10:36$ geht sie hinab bis $\pm 10:48$. Nach der Untersuchung des weiteren Materiales muß sie in folgender Weise begrenzt werden — die Ziffern oben geben die Frequenz des betreffenden Manuskripts an —: 214³⁷. 69³⁶. 137³³. 13¹⁵. 68¹². 5¹¹, während der Anhang ebenfalls in abnehmender Reihe die Nummer 216. 73. 25. 36. 40. 9. 15. 27 umfaßt.

Es bestätigt sich das gänzliche Versagen dieser Gruppe im Judastext. Vielleicht steht die Tatsache, daß der Führer dieser Gruppe, 214 (a^{scr}) den Judastext ursprünglich nicht hatte, irgendwie in einem Zusammenhang damit.

Die erste Stelle gebührt der fam²⁷: von 10:55 steigt sie zu 60:190. Sie umfaßt nun als Kern: 27⁵¹. 29⁴⁸. 68³⁷. 7³³. 66^{**30}. 13²⁷. 6²⁵. Als Anhang reihen sich ein 5²². 26²⁰. 36²⁰. 73¹⁶. 15. 18. 25. 40. 8. 17. 33. 163. 180. 69. 106. Sieben Berührungen zeigen noch 22. 38. 100. 217, sechs: 63. 65. 137. 142.

Daß diese Familien nahe Verwandte sind, obwohl sie eine sehr bestimmte Individualität zeigen, beweisen die gemeinsamen (obwohl in fam²¹⁴ weniger hervorstechende) Kernnummern 13 und 68, während auch andere Fäden von der einen zur anderen hinüberführen. Für diese Erscheinungen muß ein genealogischer Hintergrund existieren.

Die Gruppe, welche den dritten Platz einnahm, muß ihren Index verlieren, denn bei der Betrachtung der vorher ausgelassenen Varianten, rückt ein anderer Codex, 13, in den Vorgrund. Auch diese fam¹³ gewinnt eine festere Stellung: von 8:55 erreicht sie 43:190. Sie umfaßt 13³⁷. 180³⁰. 15²⁸. 25²⁸. 18²⁷. 68²⁵. 36²⁴. 5²³. Ihr Anhang zeigt ein ebenfalls sehr gleichmäßiges Abnehmen der Frequenzziffer: 73²⁰. 8¹⁹. 27¹⁹. 26¹⁸. 29¹⁷. 7¹⁵. 66^{**14}. 17¹³. 6¹². 38⁹. 65. 69. 137. 3. 98. 214. 163⁷.

Ob dies einer Erklärung bedarf und woher diese zu entlehnen sei, darf bei der Ungenauigkeit und Unvollständigkeit unserer Kenntnisse der Minuskeln offen bleiben.

Die schwächste Stellung hat fam¹⁰⁰. Sie zeigt sich aber doch etwas mehr prononziert und bringt es von 5:55 auf 19:190. Daß sie so sehr im Schatten bleibt, zeugt für eine verhältnismäßig geringere Individualität ihres Textes. Vergleicht man aber Stellen, wie 2 Petr 1⁹, 3¹²; Jud 24, so findet man doch deutlich ihre Spur. Zu ihr gehören als Kernnummern: 100¹⁵. 36¹¹. 16¹⁰. 22⁹. 23⁷. 37⁶. 39⁶, als Anhang 98^m. 112 beide an drei Stellen.

Nun zeigen die drei erstgenannten Familien festeren Zusammenhang untereinander als diese vierte mit ihnen. Daß sie jedoch nicht ganz zu dem vulgären KLP minn.-Typus gehört, zeigt eben dieser Zusammenhang und weiter eine Beobachtung. In neun Fällen erscheint in unseren Briefen der Codex K in einer Sonderstellung als Führer einiger Minuskeln gegen alle übrige Zeugen. Unter diesen Minuskeln kommen am häufigsten vor zwei Kernnummern von fam¹⁰⁰, namentlich 22⁶ und 100⁵. Demnach kann dieser Gruppe eine besondere Individualität nicht abgesprochen werden.

Als Resultat bekommt man somit vier Zeugen zweiten Ranges, deren Wert nur durch die Praxis der Textkritik genauer bestimmt werden kann. Sie selbst zu rekonstruieren, reicht unser Material nicht aus; noch weniger würde es gelingen, einen greifbaren Archetyp ausfindig zu machen. Doch sind diese Zeugen und ihr Ahne einmal dagewesen, und stellenweise vernehmen wir in ihrem Zeugnis ohne Zweifel die Stimme einer Vergangenheit, die vielleicht hinaufreicht in die Tage des Pamphilus oder in die Kreise, in die Westcott und Hort ihre zweite „syrische“ Rezension stellten.

Nun kann man das Gebiet, wo die Spuren dieser verschwundenen Größe zu finden sind, für den praktischen Bedarf auch abgrenzen durch die Konstruierung einer Komponente aus den vier Familien. Dazu gehen wir von den Kernen aus und rechnen — nur um die Folge der Handschriften festzustellen — die Frequenzziffern jeder einzelnen

Handschrift, auch wo sie nur im Anhang auftritt, zusammen. So ergibt sich die Reihe:

13. 27. 68. 29. 5. 69. 36. 15. 25. 7. 137. 66^{**}. 73. 18. 180. 26. 6. Diese Reihe hat keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Wert: ihr kommt nur praktische Bedeutung zu. Eine Vergleichung mit Boussets Resultat bestätigt diese Untersuchungen. Für die Paulinen fand er (op. cit. p. 71) die Reihe (13). (—). 25. 31. 33. (40.) —. (66^{**}). —. 68. 73. 83. 100. 101. 103. (132). (117). (112). (195). Dazu noch in zweiter Linie 8. 65. 96. 104. —. 142.

Da dieselbe Handschrift in den Paulinen eine andere Nummer hat als in Acta-Kath., sind die Paulusnummern oben übersetzt in die, welche in unserem Teile des NTs gelten. Ob die Anordnung der Nummer bei Bousset auf die Frequenz hinweisen soll oder ob sie für die nach eingehender Prüfung der Lesarten erschlossene Bedeutung der Handschrift maßgebend ist, wird nicht ganz klar.

Obwohl nun der Kontakt zwischen Schriften, welche zu verschiedenen Teilen des NTs gehören, nicht einmal notwendig existieren muß, ist er in diesem Falle doch unverkennbar: die Nummern 13. 25. 66^{**}. 68. 73 sind beiden gemeinsam. Die Bedeutsamkeit dieses Zusammentreffens wird noch erhöht durch den Platz, den diese Handschriften in den Familien 13 und 27 einnehmen.

Mehr Übereinstimmung darf man erwarten zwischen den hier erreichten Resultaten und Boussets Ergebnis hinsichtlich Acta 24. Auf p. 139 findet man — das Maximum der Frequenz ist 30 —: 13²³. 15¹⁴. 27⁹. 29⁹. 31. 36¹⁹. 40²⁶. 68²⁴. 73²². 105²². 137. 180. 195 und als Anhang: 5. 7. 18⁹. 25. 66. 66^{**}. 76. 133. 215. 218. 211.

Hier zeigt sich völlige Kongruenz. Nur die Nummern 6. 26. 69 sind abwesend. Daß 31 in 2 Petr und Judas nicht so hervortritt, erklärt sich aus der unzureichenden Kollation und aus einer Lücke am Ende des Judas. Codex 40 hat in den Anhängen als totale Frequenz 20. Die Abweichungen überschreiten also in keinem Fall das Maß, das man erwarten darf, und die weitgehende unabhängig erreichte Einstimmigkeit bestätigt nach jeder Seite hin das vorher und nun Gefundene.

Daß auch in Acta Familien wie die in 2 Petr und Judas aufgezeigten ein verborgenes Dasein führen können, folgt vielleicht aus einer Anmerkung Boussets (zu p. 139): „Unter diesen (Hss.) zeigen 13 (unter 30 Varianten) 23, 40:26, 68:24, 73:22, 105:22 Übereinstimmungen, 15 und 36 sind eng verwandt, . . . 18 gehört als dritter zu diesen (9 Übereinstimmungen, darunter 7 mit 15 gemeinsam).

Ebenso sind 27 und 29 eng verwandt (je 9 Übereinstimmungen, darunter 7 gemeinsame).“

Weitere Stütze erhält unser Resultat aus der Praefatio Griesbachs NT Gr II² (1806): „Potiores Actorum codices, Catholicas quoque Epistolas continentes, hi fere sunt: 13. 40. 66^{**}. 68. 69. 73, his autem proximi: 15. 18. 25. 27 cum suo gemello 29. 31. 36. 57 praeter alios nonnullos in paucis tantum locis examinatis.“ Und in dieselbe Richtung weist auch eine von Scrivener gemachte — doch nicht eingehend begründete — Vermutung (Introduction² p. 479): „This precious cursive (c^{scr} = 216) forms one of a small class which in the Catholic Epistles and sometimes in Acts conspire with the best Uncials in upholding readings of the higher type. The other members are: a^{scr} (= 214). 69. 137, to which will be sometimes added the text or margin of the Philoxenian Syriac, codd. 27, 29, the second hand of 66 and d^{scr} (= 217).“ Was hier nur als ein hingeworfener Gedanke auftritt, hat in dem aufgedeckten Tatbestand seine Bestätigung und Erweiterung erfahren. Auch bei Westcott und Hort (Introd.² p. 229) werden die früheren Beobachtungen gestreift: „The Alexandrian readings need more attention to detect them. Since it has so happened that every MS. containing an approximately unmixed Alexandrian text has perished, the Alexandrian readings can have no strictly primary attestation among extant documents, and are therefore known only through documents containing large other elements. In Acts the chief representatives are \aleph ACE₂. 13. 61. and other cursives as 27. 29. 36. 40. 68. 69. 195. 214. 216 and the same in the Catholic Epistles, with the loss of E₂ and 61, and the partial accession of P₂.“ Dies ist in der Hauptsache unsere Mittengruppe, die schon von den englischen Forschern auch für die Paulinen signalisiert wurde. Doch war dieser Stoff noch nie einer genaueren Betrachtung unterzogen.

Man findet denn auch in 2 Petri und Judas unter den Minuskeln eine Gruppe, die, in Übereinstimmung mit früheren Beobachtungen, eine Mittelstellung zwischen den älteren und jüngeren Majuskelscodices einnimmt. Diese Gruppe zeigt wirklichen Zusammenhang mit ähnlichen schon anderswo entdeckten Textklassen. Sie umfaßt vier Familien, die untereinander engere Verwandtschaftsverhältnisse zeigen. Ihr textueller Charakter, Verhältnis zu den Unzialen, Versionen usw. kann hier nicht näher bestimmt werden.

Miszellen.

Über den Namen Papias.

Lightfoot in seinen vortrefflichen Studien über Papias, Bischof von Hierapolis, erwähnt vier Beispiele dieses Namens, welche er in den Inschriften und auf den Münzen Phrygiens gefunden hat.¹ Ein weiteres Beispiel — einen Arzt aus Laodicea — führt er aus Galen an.² Neben diesen erwähnt er einen Rabbi Papias, der uns aus der Mischna bekannt ist.³ Pape gibt zwei Männer namens Papias aus Karien an — einen Bildhauer aus Aphrodisias und einen anderen aus derselben Stadt.⁴ Fick verzeichnet nur die Form Παππίας (mit doppeltem π).⁵ Man begegnet vielleicht einem Pappias auf einer Inschrift aus der phrygischen Trajanopolis, aber hier ist die Lesart etwas zweifelhaft.⁶

Ich habe aus den Inschriften, welche Dr. Sterrett auf seinen epigraphischen Reisen in Kleinasien in den Jahren 1884—85 kopiert und in den "Papers of the American School of Classical Studies at Athens", vol. II und III, veröffentlicht hat, 23 Beispiele des Namens Papias gesammelt: vol. II. 9, 168; vol. III. 24, 35, 37, 90, 93, 96, 102, 121 (berichtigt), 156, 205, 366 (bis), 373, 374 (sicher berichtigt; derselbe wie in 373), 375 (berichtigt), 376 (ter), 481, 569, 614. Die Berichtigungen scheinen mir beinahe sicher.

Alle diese Inschriften, in denen sich der Name Papias findet, gehören der römischen Periode an und wurden in Karien, Phrygien, Isaurien und Lykaonien entdeckt. In den Inschriften Sterretts aus Cilicien und Kappadocien kommt kein Beispiel vor.

Also scheint Papias in der römischen Zeit ein gar nicht ungewöhnlicher Name in Phrygien und seiner Umgebung gewesen zu sein; aber es gibt keinen Grund, irgendeine dieser Personen mit dem Papias zu identifizieren, der uns die Berichte über das Matthäus- und das Markusevangelium überliefert hat.

Lexington, Massach., U. S. A.

William H. P. Hatch.

¹ C. I. G. 3817 (in Beziehung auf Zeus. Über Zeus Papias, vgl. Gruppe: Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte, s. 1548, Anm. 6); 3930; 3912a App.; Mi-onnet IV., s. 301. Vgl. Lightfoot: Essays on 'Supernatural Religion', s. 153.

² Galen: Op. XII., s. 799 (ed. Kühn).

³ Lightfoot: op. cit., s. 153, Anm. 5. Vgl. Zunz: Namen der Juden, s. 16.

⁴ C. I. G. 2788. Vgl. Pape: Griechische Eigennamen, s. v. Παπίας.

⁵ Fick: Die griechischen Personennamen, 2te Aufl., s. 230.

⁶ Lightfoot: Colossians and Philemon, s. 48, Anm. 1; C. I. G. 3865 i Add.

Zu Joh 8, 44.

In seiner Schrift „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium“ bespricht Wellhausen S. 19 ff. die Stelle Joh 8, 44. Er geht von der Lesart ὑμεῖς ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ aus und führt dann Zeugnisse an, welche die Lesart ὑμεῖς ἐκ τοῦ Κάιν ἐστέ bieten. Diese hält er für die ursprüngliche; um sie zu halten, nimmt er im folgenden eine Interpolation an, welche auf die Änderung von Κάιν in διαβόλου Bezug nahm.

Daß hier einmal von Κάιν die Rede war, halte ich mit Wellhausen für ausgemacht. Überliefert ist aber nicht, wie W. meint, ἐκ τοῦ διαβόλου, sondern ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου.¹ Das kann, wie schon Hilgenfeld erkannt hat, nur heißen: ihr stammt vom Vater des Teufels; sonst müßte der Artikel vor πατρὸς fehlen. Tatsächlich ist er auch in einigen Handschriften ausgelassen, und die Latina übersetzt, als ob er nicht dastünde. — Kombinieren wir nun mit der Überlieferung unseres griechischen Textes die Zeugnisse, welche auf Kain hinweisen, so gelangen wir zu der ursprünglichen Lesart: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάιν ἐστέ. Kains Vater ist der Teufel (1 Joh. 3, 12, cfr. Wellhausen S. 23)²; also erklärt sich der überlieferte Text durch ein einfaches Glossem. Man erklärte τοῦ πατρὸς τοῦ Κάιν richtig mit τοῦ διαβόλου, welches Wort dann das echte τοῦ Κάιν verdrängte. Die Übersetzungen des Aphraates („ihr seid Söhne des Kain“) und der Latina (de patre diabolo) müssen beide aus Mißverständnis des Ausdrucks τοῦ πατρὸς τοῦ Κάιν (bzw. τοῦ διαβόλου) entstanden sein.

Die Lesart ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάιν wird auch dadurch als die richtige erwiesen, daß in der ganzen Stelle, wie Wellhausen richtig bemerkt hat, mit einem doppelten Gegensatz operiert wird. Auf der einen Seite stehn Gott und Abraham, auf der andern der Teufel und Kain.

Schreiben wir jetzt die ganze Stelle aus: Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάιν ἐστέ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν ἐθέλετε ποιεῖν· ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ· ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

Auffallend ist hier noch, wie Wellhausen mit Recht betont hat, der Wechsel der Tempora. Das λαλῇ und λαλεῖ kann man noch ver-

¹ Mit welchem Recht W. (Das Evang. Johannis S. 41 N. 1) diese Lesart als die des Cantabrigiensis bezeichnet, weiß ich nicht. Nach Tischendorf steht sie in allen alten Handschriften.

² Vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 50 f. (Eva von der Schlange verführt).

teidigen, indem auf die Worte Kains Gen. 4, 9 angespielt wird; schriftlich überlieferte Aussagen kann man im Präsens anführen. Statt οὐκ ἔστιν ἀλήθεια erwartet man aber bestimmt οὐκ ἦν ἀλήθεια. — Wellhausen entgeht dieser Schwierigkeit, indem er die Worte ὅτι οὐκ — λαλεῖ als Interpolation streicht. Das scheint mir unmethodisch; ich kann aber keine durchschlagende Erklärung des Tempuswechsels aufstellen. Trotzdem glaube ich, daß man von der oben gegebenen Konstituierung des Textes ausgehen muß, um der Stelle gerecht zu werden.

Kopenhagen (7. Nov. 1909).

A. B. Drachmann.

Zur Herkunft des lateinisch-gotischen Bibelfragmentes.

Der gegenwärtige Zustand meiner Augen hindert mich leider, mir ein selbständiges Urteil über die einzelnen paläographischen Fragen zu bilden, welche durch das in dieser Zeitschrift Band XI S. 1 ff. von P. Glaue und K. Helm veröffentlichte und so gelehrt kommentierte gotisch-lateinische Bibelfragment angeregt werden; vielleicht habe ich später Veranlassung und Gelegenheit, darauf zurückzukommen. Dem allgemeinen Ergebnisse, daß es sich um eine Handschrift des fünften oder sechsten Jahrhunderts handelt, kann ich selbstverständlich nur zustimmen. Ein gotischer Text aus Ägypten gehört allerdings zu den Funden, auf welche man am wenigsten vorbereitet sein konnte, und es bleibt hier Raum für die mannigfaltigsten Vermutungen. Mir scheinen die von Glaue vorgebrachten aus verschiedenen Gründen nicht gerade sehr wahrscheinlich zu sein, und so möchte ich wagen, mit einer neuen hervorzutreten, obwohl ich sie auch nicht für sicherer ausgeben möchte, als sie ist. Wir müssen davon ausgehen, daß dieses Neue Testament oder dieses Evangelienbuch für den Gebrauch eines Landes bestimmt war, in welchem gotisch und lateinisch gesprochen wurde; an Alemannen und andere nichtgotische Germanen zu denken, liegt ganz und gar kein Grund vor. Das Gebiet, auf das man seiner ägyptischen Herkunft wegen zunächst raten muß, ist das des vandalischen Reichs in Afrika; denn da die Vandalen bekanntlich auch gotisch gesprochen haben, so wird sich der vandalische Geistliche der gotischen Bibel bedient haben. Wenn der vandalische Patriarch Cyrila, wie uns Victor von Vita II, 55 berichtet, leugnen konnte, daß er lateinisch verstände, mag diese Angabe nun wahr, oder, wie die Katholiken behaupteten, falsch gewesen sein, so kann er sich nicht gut der Bibel in einer anderen Sprache bedient haben als in der gotischen, da es bei ihm, und erst recht bei seinen Vandalen, mit dem Griechischen

noch schlechter ausgesehen haben wird, und der vandalische Gottesdienst in der Volkssprache abgehalten wurde. Auf der anderen Seite wissen wir nicht nur, daß sich die lateinische Literatur einer gewissen Pflege am Hofe der vandalischen Könige erfreute, sondern überdies, daß dieselben mit allen Mitteln bemüht waren, ihrem arianischen Glauben auch unter den lateinisch redenden Einwohnern der ehemaligen römischen Besitzungen Anhänger zu werben, und zwar nicht ganz ohne Erfolg. Unter solchen Umständen mußte der Besitz einer gotisch-lateinischen Bibel vielfach sehr willkommen sein, und daß unser Fragment mit dem Kodex von Brescia so gut übereinstimmt, paßt durchaus zu der Sachlage. Es fehlt auch nicht an einer plausibeln Erklärung, wie ein solches Buch gerade nach Ägypten kommen konnte. Im letzten Jahrzehnt Geiserichs, im Jahre 468, wurde bekanntlich ein großer kombinierter Angriff auf das vandalische Reich unternommen, der dann kläglich scheiterte, wenn auch wohl nicht gerade auf die Weise, wie uns Prokopios (Vandalenkrieg I, 6) berichtet. Das zu Lande gegen den Seekönig abgesandte Expeditionskorps kam aus Ägypten, und zwar gerade aus der Thebais;¹ es hatte zunächst große Erfolge. Es nahm Tripolis, drang von dort siegreich gegen die afrikanische Provinz vor und wurde nur durch die Niederlage des Hauptheeres zum Rückzuge gezwungen. Selbstverständlich haben die Helfer und Rächer der Katholiken die ketzerischen heiligen Bücher, wenn sie in ihre Hände fielen, fortgeschleppt oder vernichtet, und so wird unsere gotische Bibel in Antinoë ihre Ruhestätte gefunden haben, wie Luthers Fabeln in der Vaticana, wenn sie nicht gleich von Anfang an zu profanen Zwecken verbraucht wurde.

Königsberg.

Franz Rühl.

Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomos.

1. Die Taube flatterte über dem Christus,
weil er ihr Haupt war,
und sang über ihm,²
und ihre Stimme wurde gehört.
2. Da fürchteten sich die Bewohner,
und die Beisässigen erschranken;

¹ Theophanes zum Jahr 5963.

² Das Schreien der Abgründe, schon bevor ihr Schicksal sie ereilt, gleich beim Auftreten des Messias, ist mit dem Schreien der Dämonen bei den Synoptikern zu vergleichen. Mk 1, 24: ἡλθε ἀπολέαι ἡμᾶς usw.

3. die Vögel² ließen ihre Schwingen hängen,
und alles Gewürm starb in seiner Höhle.

Die Abgründe wurden geöffnet und (wieder) bedeckt,³
und schrieen⁴ zum Herrn wie solche, die gebären;

4. aber es wurde ihnen nicht Speise gegeben,
weil ihnen Gehöriges nicht da war.

¹ oder, wenn man 𐤒𐤃 hier nicht wieder wie Z. 1 lokal fassen will, „sang von ihm“, „besang ihn“. — ² So hat Harris richtig verstanden. 𐤐𐤃𐤕𐤁𐤀 ist τὰ πτεινά wie Psalm Sal 5, 11 (ed. Harris pag. 𐤒𐤃𐤕𐤁𐤀). ³ Vielleicht ist mit Harris 𐤀𐤕𐤕𐤁𐤀 „die bedeckt waren“ zu korrigieren. — ⁴ Das fordert der folgende Vergleich. Man muß aber dann, was Harris im Texte nicht tut, 𐤕𐤃 in 𐤕𐤃𐤕 korrigieren.

Daß in v. 1 an die Taufe Christi gedacht ist, sollte keines Beweises bedürfen. Die Frage ist nur, wie das Folgende zu verstehen und mit v. 1 zu verbinden ist. Eine treffliche, unsere Stelle erhellende Parallele bietet Protevang. Jakobi 18, 2 „Ich Joseph blickte auf an das Himmelsgewölbe und sah es stillstehen und blickte auf in die Luft und sah sie erstarrt, und ich sah die Vögel des Himmels unbeweglich“ usw. In dem Augenblick, wo der Weltheiland geboren wird, hält die gesamte Schöpfung den Atem an, alles Leben in ihr steht still. Ähnlich in unsrer Ode, nur daß hier nicht der entscheidende Augenblick die Geburt, sondern die Geistestaufe ist. Darin, daß hier die Taufe Christi den Wendepunkt in dem Geschehniß der Welt bildet, verrät sich gnostische Anschauungsweise. — Die Erschütterung, die durch die Schöpfung geht, erstreckt sich bis in die Unterwelt, in den Hades. Der öffnet sich, um zum Herrn um Speise zu rufen.¹ Aber da nun der σωτήρ erschienen und die σωτηρία ins Werk gesetzt ist, fallen ihm Menschenseelen nicht mehr zur Beute. Wie der Teufel mit dem Anbruch der Messiaszeit aus dem Himmel transportiert wird Lk 10, 18; Apok 12, 9, vgl. auch Mt 12, 29 und Parallele, so ist es auch mit der Macht des Hades vorbei. Die Abgründe werden dann weiter v. 5 versiegelt nicht wie Apok 20, 3 weil sie ein sicherer Kerker für den Satan sein sollen, sondern weil niemand mehr hineingelangen soll. Wie andere dieser Oden zeigen, in denen der Christus, der die Hadesfahrt hinter sich hat, spricht, wird den Abgründen später selbst die Beute, die sie schon haben, entrissen und sie selbst werden gänzlich zerstört; vgl. z. B. No. 31, 42.

Zum Feigengleichnis.

ZNW. X 333 f., XI 167 f.

In meiner hier zur Diskussion gestellten Auffassung des Feigengleichnisses: Wenn die Feige treibt, so naht die Frucht, wenn die Zeichen da sind, so naht die Parusie — übersetzte ich $\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ und $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ mit זרע und חרע . Diese Übertragung hat Immanuel Löw verworfen und in קין und קין korrigiert. Ich bin Herrn Löw dankbar für diese Verbesserung und die beigefügten Stellenbelege. Es ist mir besonders wertvoll, daß קין , wie ich mich nachträglich überzeugt habe, im biblisch Hebräischen als Sommerfrucht und im Talmudischen als Feige vorkommt, und daß קין unmißverständlich die messianische Endzeit bedeuten mußte. Allerdings habe ich mich zu dieser Rückübersetzung erst nach einigem Schwanken entschlossen; denn auf Grund der von Löw angeführten Zitate fand ich zunächst nur, daß LXX קציר mit $\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ (Jer 8, 20), dagegen קין mit $\theta\epsilon\rho\iota\varsigma\mu\omicron\varsigma$ (Jes 16, 9) wiedergeben, während die Übersetzer sonst meist andere Worte wählten wie $\delta\pi\acute{\omega}\rho\alpha$, $\acute{\alpha}\mu\eta\tau\omicron\varsigma$, $\tau\rho\upsilon\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ u. ä. Meine Zweifel, ob Löw mit Delitzsch קין und $\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ gleichsetzen durfte, wurden erst gehoben, als ich Gen 8, 22 dazu nahm: auf Erden sollen nicht aufhören Saat und Ernte ($\theta\epsilon\rho\iota\varsigma\mu\omicron\varsigma$), Sommer ($\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) und Frühling. Hier ist umgekehrt קין mit $\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$, קציר dagegen mit $\theta\epsilon\rho\iota\varsigma\mu\omicron\varsigma$ wiedergegeben, also eine chiastische Aufstellung und Gleichsetzung aller vier Begriffe ermöglicht.

Ich hole noch nach, wenn die Feigenfrucht gemeint ist, dann handelt es sich nicht um בכורים oder תאנים , sondern um die פנים , die den Winter über unausgereift am blätterlosen Baum hängen bleiben, um im Frühjahr, wenn der Saft neu treibt, zur Reife zu gelangen. (Von פנה ist wohl der Name Βηθφαγή abgeleitet, nicht von פנ dick.) Vgl. Benzinger in Herzogs Real-Enz. 6, 1899 S. 304 (Fruchtbäume in Palästina), Nowack, Hebr. Archäologie 1894 S. 62. Gesenius-Buhl, Handwb. s. v. פנ . Immanuel Löw, Aramäische Pflanzennamen 1881 No. 335.

Berlin.

Roland Schütz.

ADOLF HARNACK

ZUM 60. GEBURTSTAG

DEM 7. MAI 1911

IN

DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET

VON DEM HERAUSGEBER, DEN MITARBEITERN
UND DEM VERLEGER

Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum.

Von **O. Holtzmann** in Gießen.

1. Harnack hat in seiner großen Ausgabe der Didache (1884) dem Vers 8, 3 τρις τῆς ἡμέρας οὕτως προσεύχετε eine ausführliche Besprechung gewidmet (S. 27 f.). Er betont, daß an der genannten Stelle zum erstenmal in der kirchlichen Literatur geboten sei, dreimal des Tages zu beten, und zwar dreimal das Vaterunser zu beten. „Aus Tertullian de orat. 25 und de jejun. 10 entnahm man bislang das älteste Zeugnis für die dritte, sechste und neunte Stunde als Gebetsstunden.“ Aber Tertullian fügt hinzu, „daß daneben das Morgen- und Abendgebet zu halten sei.“ Harnack schwankt, ob der Verfasser der Didache auch schon die dritte, sechste und neunte Stunde gemeint hat oder den Morgen, Nachmittag und Abend als Gebetszeiten betrachtet, im Anschluß an die — nach Schürer festgestellte — jüdische Sitte, das Schmone Esre morgens, nachmittags und abends zu beten. „Für die Anlehnung an diese Sitte spricht, daß nach Tertullian unzweifelhaft die Sitte, um die dritte, sechste und neunte Stunde zu beten, jüngeren Ursprungs in der Kirche ist als die Sitte, die ‚legitimæ orationes‘ am Morgen und Abend zu halten. — Ferner spricht für die Anlehnung an die jüdische Sitte, daß unser Verfasser ein bestimmtes Gebet, eben das Vaterunser, vorschreibt.“ Harnack meint, ein Vergleich von Tertullian de orat. 25 und 10 lasse es als nicht unwahrscheinlich erkennen, „daß eben am Abend und Morgen das Vaterunser gebetet werden mußte. Damit wird es noch einmal unsicher, ob die Didache die dritte, sechste und neunte Stunde gemeint hat (so allerdings die Apostolischen Konstitutionen und spätere Bestimmungen)“. Zum Schluß hebt es Harnack als sehr beachtenswert hervor, daß Origenes de orat. 12 auch von drei Gebetszeiten am Tage spricht, aber den Morgen, Mittag und Abend nennt, also nicht die dritte, sechste und neunte Stunde. Das scheine alexandrinische Praxis gewesen zu sein, wogegen eine von Bryennios aus

dem 7. Buch der Stromateis des Clemens angeführte Stelle nichts beweise, da Clemens das Beten zur dritten, sechsten und neunten Stunde nur als eine Ordnung unter mehreren anführt.

Diese Sätze Harnacks bieten eine Fülle von Anregung zu wissenschaftlicher Arbeit; eine Entscheidung wollen sie selbst nicht geben. Offenbar im Anschluß an Harnack sagt P. Drews in seinen Anmerkungen zur Didache in Hennekes Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen S. 268 zu 8, 3 „Wie in der Fastensitte, so blieben auch in der Gebetssitte Christen dem jüdischen Gebrauche treu. Höchst wahrscheinlich ist bei dem dreimaligen Beten des Vaterunsers am Tage nicht an die spätern christlichen Gebetsstunden (dritte, sechste und neunte Stunde), sondern an die jüdischen Gebetsstunden morgens, mittags und abends zu denken, bei welchen das Schmone Esre von den Juden gebetet wurde. An die Stelle dieses Gebetes soll bei den Christen das Vaterunser treten. Es ist durchaus möglich, daß auch Judenchristen noch das Schmone Esre an den Gebetsstunden zu beten pflegten. Das soll ihnen verleidet werden, indem die so betenden Juden als ‚Heuchler‘ bezeichnet werden.“

Drews setzt also für Harnacks vorsichtigen Ausdruck „nicht unwahrscheinlich“ ein mutiges „höchst wahrscheinlich“; er bestimmt auch die jüdischen Gebetsstunden anders, als Harnack nach Schürer (Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, jetzt 4. Aufl., II, 350, 40) tut. Harnack bzw. Schürer bezeichnen als jüdische Gebetszeiten Morgen, Nachmittag und Abend; Drews dagegen Morgen, Mittag und Abend. Bei einem pünktlichen Arbeiter, wie Drews es ist, darf man kein bloßes Versehen annehmen; tatsächlich hat er, wie wir zeigen werden, zu seiner Angabe über die jüdischen Gebetszeiten guten Grund. Nur wäre es wünschenswert gewesen, daß er seine Auffassung durch kurzen Quellennachweis begründet hätte, da sie sonst gegen die Autorität Schürers auf diesem Gebiete nicht aufkommt. Dagegen hat Drews schwerlich recht, wenn er annimmt, daß Judenchristen am Schmone Esre festhielten. Das Achtzehngebet stammt aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Das zeigt seine ältere palästinische Gestalt, wie sie neuerdings in Ägypten gefunden wurde (herausgegeben von Dalman, Worte Jesu, 1898, S. 299. 300). Auch in der Mischna (Berachoth 4, 3. 4a) streiten die Autoritäten um 100 n. Chr. noch darüber, ob das Achtzehngebet regelmäßig zu beten sei.

2. Tertullian empfiehlt de orat. 25 als Gebetszeiten die dritte, sechste und neunte Stunde ohne Hinweis auf eine entsprechende jüdische Sitte, nur mit Bezugnahme auf die Ausgießung des hl. Geistes

um die dritte Stunde (Act 2, 15), auf die Offenbarung an Petrus bei seinem Gebet um die sechste Stunde (Act 10, 9) und auf die Heilung des Lahmen beim Besuch des Tempels um die neunte Stunde (Act 3, 1). Tertullian betont dann den Segen einer festen Gewöhnung und verweist dabei auf das Beispiel Daniels, der nach jüdischer Ordnung dreimal gebetet hat (Dan 6, 10); nach seinem Ausdruck „*observatum utique ex Israelis disciplina*“ scheint Tertullian diese jüdische Ordnung nicht näher zu kennen. Weniger als dreimal aber, meint er, dürfen die nicht beten, welche drei Personen (Vater, Sohn und Geist) verpflichtet sind „abgesehen von den gesetzlichen Gebeten, die man ohne jedes Mahnwort bei Eintritt von Tag und Nacht zu sprechen schuldig ist“. Außerdem dürfen Gläubige nicht ohne Gebet eine Speise oder ein Bad nehmen.

Auf dieselben Bibelstellen wie *de orat.* 25 verweist auch Tertullian, *de jejun.* 10, um die Notwendigkeit eines Gebetes zu bestimmten Tagesstunden, und zwar der dritten, sechsten und neunten zu erweisen. Hier weiß er aber Genaueres über die jüdische Sitte. Er sagt, daß Petrus nach Act 3, 1 die neunte Stunde als letzte Gebetsstunde einem alten Gebrauche gemäß gehalten habe: *hinc itaque et Petrum dicam ex vetere potius usu observasse tertio orantem supremae orationis munere*. Also das Gebet um die neunte Stunde ist das dritte (*tertium munus*) und letzte Tagesgebet (*suprema oratio*). Diese Anschauung der jüdischen Sitte paßt weder zu der Anschauung von Schürer noch zu der von Drews; Schürer und Drews meinen, daß das dritte Gebet erst abends gesprochen wurde.

Übrigens empfiehlt Tertullian das Gebet um die dritte, sechste und neunte Stunde an beiden angeführten Stellen auch aus einem Grund in der Sitte der römischen Welt. Er nennt diese Stunden *de orat.* 25 *istae communes, quae diei interspatia signant*, und *de jejun.* 10 bezeichnet er sie als *insigniores in rebus humanis, quae diem distribuunt, quae negotia distinguunt, quae publice resonant*. Das bezieht sich darauf, daß gerade diese drei Tagesstunden schon zur Zeit Varros öffentlich ausgerufen wurden (Varro, *de lingua Latina* VI, 89).

Nun sagt doch Tertullian, daß die drei Tagesgebete zu sprechen seien „abgesehen von den gesetzlich gebotenen bei Eintritt des Tages und der Nacht“ (*de orat.* 25: *exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis*). Harnack ging dem Ausdruck *legitima oratio* nach und fand ihn außer *de orat.* 25 auch *de orat.* 10, wo er zweifellos das Vaterunser bezeichnet. Tertullian sagt hier, daß der Christ je nach seiner besondern Lage bestimmte

Einzelwünsche vor Gott bringen dürfe *præmissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento*. Also das Vaterunser muß jedem besondern Gebete vorausgehen.

Harnack hat also guten Grund, die Vermutung zu äußern, daß an beiden Stellen (de orat. 10 und 25) mit *legitima oratio* dasselbe gemeint sei und daß also das Vaterunser bei Eintritt von Tag und Nacht gesprochen wurde. Und doch ist das wohl ein Irrtum. Denn de orat. 10 ist das Vaterunser als das gesetzmäßige Gebet bezeichnet im Unterschied von Gelegenheitsgebeten, die aus der augenblicklichen Lage des Christen geboren sind; da bezieht sich also *legitimus* auf Inhalt und Form des Gebetes; das Vaterunser ist das immer gleiche Gebet des Herrn. Aber de orat. 25 sind die Gebete bei Eintritt von Tag und Nacht um dieses ihres Zeitpunktes willen als *legitimae* bezeichnet: um diese Zeit muß nach christlicher Ordnung gebetet werden, während es sich bei den drei Gebetsstunden deutlich nur um ein Herkommen handelt, das Tertullian empfiehlt, ohne doch ein Gesetz daraus zu machen. Nur eins verlangt er: es soll mindestens dreimal im Tage gebetet werden, und das Vaterunser muß der Grundstock dieser Gebete sein.

Tertullian will ja doch de orat. 25 und de jej. 10 die Zeiten des täglichen Gebetes bestimmen und gibt deshalb beidemal für die von ihm gutgeheißenen Gebetsstunden eine ausführliche Begründung. Was in diesen drei Zeiten gesprochen wird, ist schlechthin „das Gebet“. Nur beiläufig und nachträglich besinnt er sich de orat. 25 auch auf die gesetzlichen Gebete, die bei Eintritt von Tag und Nacht pflichtmäßig seien. Also sind diese gesetzlichen Morgen- und Abendgebete gewiß nicht das Vaterunser. Das hätte Tertullian bei der Bedeutung, die er gerade auch de orat. 10 dem Vaterunser beimißt, nimmermehr nur so nachträglich erwähnt. Zudem wissen wir jetzt aus Did. 8, 3, daß das Vaterunser in der alten Kirche dreimal täglich gesprochen wurde. So werden wir nicht umhin können, anzunehmen, daß das Vaterunser nach Tertullian das in den drei von ihm empfohlenen Gebetsstunden gebräuchliche Hauptgebet war, daß aber bei Eintritt von Tag und Nacht andere Formeln ordnungsmäßig aufgesagt wurden.

3. Harnack hat zweifellos recht, wenn er für die christliche Sitte besonderer Gebetszeiten das Vorbild im Judentum sucht. Tatsächlich kehrt im gleichzeitigen Judentum alles wieder: ein Bekenntnis bei Anbruch des Tages und der Nacht gilt als gesetzlich vorgeschrieben. Davon ist zu unterscheiden das Gebet, das nach feststehender Sitte dreimal im Tage gesprochen werden soll.

Josephus führt antt. 4, 212 als Gebot Mosis an: „Zweimal jeden

Tag, bei seinem Beginn und wenn es Zeit ist schlafen zu gehen, soll man Gott die Wohltaten bezeugen, die er denen gewährte, die er aus dem Lande der Ägypter befreite.“ Damit umschreibt Josephus in allerdings sehr gekürzter Form das jüdische Bekenntnis, wie es täglich zweimal gesprochen wird und sich aus den Stellen Dt 6, 4—9; 11, 13 bis 21 und Num 15, 34—41 zusammensetzt, das sogenannte Schma.

Dieses Bekenntnis betont nämlich in seinem Eingang die Einheit Gottes und die Pflicht der Gottesliebe: beides soll man sich zu Herzen nehmen und immer und überall einschärfen; man soll es auf Arm- und Stirnbänder und an die Türpfosten schreiben (Dt 6, 4—9). — Der Lohn des Gehorsams ist Fruchtbarkeit und fester Besitz des gelobten Landes; die Strafe des Ungehorsams Unfruchtbarkeit und Verlust dieses Bodens (Dt 11, 13—21). — Auch die Quasten am Kleid sollen an die Gebote des Gottes erinnern, der Israel aus dem Lande Ägypten geführt hat (Num 15, 37—41).

Die Pflicht, dieses Bekenntnis zweimal täglich, morgens und abends, aufzusagen, entnimmt man seinen eigenen Worten. Dt 6, 7 heißt es: „sprich von (diesen Worten), wenn du weilst zu Hause, wenn du gehst auf der Straße, beim Liegen und Aufstehn.“ Ebenso Dt 11, 19: „lehrt sie eure Söhne, von ihnen zu reden zu Hause und auf der Straße, beim Liegen und Aufstehn.“ Es ist klar, daß sich daraus die Pflicht eines ausgerechnet zweimaligen Aufsagens irgendwelcher Formel nicht unmittelbar ergibt. Verlangt ist nur ein ununterbrochenes Gedenken an den Glauben und seine Forderung und ein Reden davon, sooft sich Gelegenheit dazu bietet. Mindestens verlangt keiner dieser Gesetzesabschnitte, in seinem ganzen Umfang immer wieder aufgesagt zu werden, und ebensowenig ist das sonstwo im jüdischen Gesetzbuch gefordert. Insbesondere der dritte Abschnitt von den Quasten am Kleid (Num 15, 34—41) verlangt nirgends das Aufsagen irgendwelcher Worte. Der Anschluß dieser Verse an das Bekenntnis empfahl sich nur, weil so am leichtesten die Forderung erfüllbar schien, die (ursprünglich) violetten Quasten an den Enden des Gewandes anzuschauen und dabei der Gebote zu gedenken (Num 15, 39).

Dieses jüdische Bekenntnis ist also im Gesetz nicht einfach gegeben; die Sitte, es zweimal täglich aufzusagen, ist keine Forderung des Gesetzes, wenn das auch gleich so behauptet wird. Die Formel ist irgendeinmal durch bewußte Arbeit aus den drei im Gesetzbuch nicht zusammenstehenden Abschnitten zusammengestellt worden. Ebenso ist irgendeinmal in bewußter Arbeit das zweimalige Aufsagen dieses Bekenntnisses im ganzen Gebiete des Judentums durchgesetzt worden.

Keine Überlieferung meldet die Namen der Männer, die hier mitgewirkt haben. Josephus weiß es nicht anders, als daß man morgens und abends dieses Bekenntnis spricht; die jüdische Gemeinde muß an diesem Gebote Moses festhalten, auch nachdem ihr das Land genommen ist, dessen fester Besitz ihr nach dem Bekenntnis, unter der Bedingung der Gesetzestreue, von Gott zugesagt war. Jetzt war das Festhalten am Bekenntnis eine harte Aufgabe. Das empfindet Josephus, wenn er den Inhalt des Bekenntnisses in die Formel faßt: zweimal täglich — soll man Gott die Wohltaten bezeugen, die er denen gewährt hat, die er aus dem Land Ägypten befreite (antt. 4, 212).

Für Josephus stammt das Bekenntnis und die Pflicht es aufzusagen von Mose; Philo von Alexandrien kennt das Bekenntnis noch gar nicht. Philo hätte häufig Anlaß gehabt, die Stelle Dt 6, 4. 5 anzuführen, wenn sie ihm irgend geläufig gewesen wäre; denn er betont stark den Gedanken der Einheit Gottes (de mundi opif. 61; leg. alleg. 1, 14; de decem oraculis 14: *πρῶτον μὲν οὖν παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύωμεν ἐν ἑαυτοῖς ἕνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν θεόν· δόξα δὲ ἡ πολύθεος μηδ' ὧτων ψαυέτω ἀνδρός*). Und wie ihm Gotteserkenntnis und Ähnlichkeit mit Gott das höchste Ziel ist, so müßte ihm die Pflicht, mit ganzem Herzen, ganzer Seele und aller Macht Gott zu lieben, ein äußerst willkommener Ausdruck seiner eigenen Gedanken gewesen sein; vgl. de decem orac. 15: *εὐχὴν ἀρίστην εἶναι κυμβέβηκεν καὶ — τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἑξομοίωσιν*; de monarch. I 6: *οὐδὲν ἄμεινον τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεὸν καὶ ἂν ἡ εὐρεσις αὐτοῦ διαφύγῃ τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν*. Trotzdem hat Philo die Stelle Dt 6, 4. 5 in den uns überlieferten zahlreichen Werken nirgends angeführt.

Dagegen bespricht Philo die Stelle Dt 6, 6—9 in dem ersten Kapitel seiner Schrift de justitia. Wer das, was recht ist (*τὰ δίκαια*) zu Herzen nimmt, an die Hand befestigt und sich vor Augen schweben läßt (*κειόμενα πρὸ ὀφθαλμῶν*), der ist ein vollkommener Mann und wird als solcher der Lehrer der andern. „Er lehre also, was recht ist, Verwandte und Freunde und die Jugend zu Hause und unterwegs, wenn sie zu Bette gehen und aufstehen, damit sie in allen Lagen und Bewegungen, an allen eigenen und öffentlichen Plätzen nicht nur wachend, sondern auch schlafend sich an der Vorstellung dessen, was recht ist, erfreuen.“

Hier ist also durchaus nicht die Rede vom regelmäßigen Aufsagen irgendwelcher Formel, sondern von der Belehrung der Angehörigen. Sie sollen immer gemahnt werden an das, was recht ist, auch wenn sie gerade zu Bette gehen oder aufstehen. Daß der Fromme für sich

sein Bekenntnis zu sprechen hat, liegt Philo ganz ferne. Er kann also diese Sitte noch nicht geübt haben. Wäre er in der Gewohnheit, das Bekenntnis morgens und abends zu sprechen, aufgewachsen, so hätte er diese Deutung nicht vorbringen können. Dazu kommt also noch, daß er die Worte von Gottes Einheit und der Pflicht der Gottesliebe (Dt 6, 4. 5), so sehr sie in seinen Anschauungskreis passen, niemals erwähnt. Da Philo sicher den Tod des Caligula (41 n. Chr.) überlebt hat, wird man sagen dürfen: das Aufsagen des jüdischen Bekenntnisses war um 40 n. Chr. den Juden Alexandrias noch unbekannt.

Daran ändert auch nichts die Stelle des Aristeeasbriefs, die auf Dt 6, 6—9 Bezug nimmt (Wendland 157—160). Hier wird darauf hingewiesen, wie das Gesetz immer und überall Erinnerung an Gott fordert: beim Essen durch das Tischgebet, an den Kleidern durch die Quasten, an Toren und Türen durch Sprüche, an den Händen durch die Gebetsriemen. Dann heißt es (§ 160): „Er befiehlt aber auch, beim Zubettegehen, Aufstehen und Gehen die Veranstaltungen Gottes zu verarbeiten (μελετᾶν), nicht nur mit Worten, sondern mit Verständnis anschauend die eigne Bewegung und Vorstellung, wenn man zum Schläfe kommt, und das Erwachen, wie göttlich und unmerklich dieser Wechsel ist.“ Also Aristeeas behauptet, das Gesetz fordere eine Beobachtung der physiologischen Vorgänge insbesondere beim Einschlafen und Erwachen; diese Forderung soll nicht bloß beim Zubettegehen und Aufstehen, sondern ebenso beim Gehen, d. h. wenn man irgendeinen Weg macht, erfüllt werden. Also die feste Sitte der spätern Zeit kennt der Aristeeasbrief nicht. Von ihr aus wäre er zu einer solchen Verflüchtigung und Verschiebung der Gesetzesworte nicht gekommen. Läßt er doch auch die Denkzeichen an Kleidern, Türen und Gebetsriemen von Umdeutung frei. Die Gewohnheit, das Bekenntnis morgens und abends aufzusagen, ist ihm noch fremd.

Damit sind die Zeitgrenzen enge zusammengerückt, innerhalb deren das Aufsagen des Bekenntnisses aufgekommen sein muß. Josephus, der das Bekenntnis als mosaisches Erbgut betrachtet, ist im ersten Jahr des Kaisers Gajus (Caligula) geboren (37 n. Chr. — vita 5 antt. 20, 267). Philo ist als alter Mann im Auftrag der Judenschaft Alexandrias zu diesem Kaiser gereist (leg. ad Gai. 1.28); seine Erinnerungen daran hat er sicher erst nach des Gajus Tod (24. Januar 41 n. Chr.) veröffentlicht: und er kennt die Sitte des täglichen Bekenntnisses noch nicht. So müßte sich denn diese Sitte etwa zwischen dem dritten und fünften Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts zunächst in Palästina eingebürgert haben; von da aus verbreitet sie sich allmählich über die Diaspora.

4. Diese Jahrzehnte sind aber auch die Zeit der Predigt Jesu und des ersten Aufkommens des Christentums. Von hier aus fällt ein besonderes Licht auf die Erzählung der synoptischen Evangelien, daß Jesus das Gebot Dt 6, 4. 5 für das erste im Gesetz erklärt habe: mit diesen Worten beginnt ja das Bekenntnis, das gerade damals entstanden sein und sich durchgesetzt haben muß. Dabei verdient wohl die Form der Erzählung bei Markus (12, 28—34), mit der die bei Matthäus (22, 34—40) in der Hauptsache übereinstimmt, zunächst den Vorzug vor der etwas ungeschickten Form des Lukas (10, 25—28), wo ein Gesetzeslehrer zuerst seine Frage stellt, um sie sofort selbst auf das glänzendste zu beantworten. Auffallen muß aber, daß keine der drei Darstellungen erkennen läßt, wie Jesus mit der Wahl von Dt 6, 4. 5 nur seine Zustimmung zu einer ihm wie allen seinen Volksgenossen längst vertrauten Gewöhnung gibt. Vielmehr macht die Antwort des Schriftgelehrten bei Markus 12, 32. 33 den Eindruck, als ob dem Schriftgelehrten etwas durchaus Neues entgegengebracht worden sei, das er sich überlegt. Darf man also auch auf die überlieferte Form von Rede und Gegenrede bei allen drei Evangelisten kein allzu großes Gewicht legen, so bleibt doch bestehen, daß die drei Erzähler bei dem Worte Jesu von einem Anschluß an eine bestehende jüdisch-religiöse Übung nichts zu wissen scheinen.

Aber wie wirkt diese Geschichte in der ersten Christenheit weiter?

Es fällt auf, daß Paulus zweimal (Rom 13, 9; Gal 5, 14) das Gebot der Nächstenliebe als die Summe aller Gebote bezeichnet, ohne daneben das Gebot der Gottesliebe zu erwähnen. Nach der Erzählung der Evangelien hat Jesus dieses Gebot der Nächstenliebe dem Gebote der Gottesliebe Dt 6, 4. 5 gleichgestellt. Aber hierin hat Lukas eine glaubwürdige Überlieferung über die Darstellung der andern hinaus. Nach ihm erklärt und veranschaulicht Jesus im Anschluß an den vorausgestellten Bescheid das Gebot der Nächstenliebe durch das Samaritergleichnis. Dazu vergleiche man bei Markus 10, 19 die Aufzählung der Gebote an den Reichen, der den Weg zum ewigen Leben wissen will. Jesus nennt die Gebote der zweiten Tafel und von den Geboten der ersten nur das Gebot, die Eltern zu ehren; die streng gottesdienstlichen Gebote läßt er weg. Zusammen mit dem Befund bei Paulus dürfte das zeigen, daß Jesus die Hervorhebung von Lev 19, 18 mehr am Herzen lag und wichtiger war, als die Betonung von Dt 6, 4. 5. Und damit könnte auch der Evangelist Lukas zu seinem Recht kommen, wenn er sagt, daß der Schriftgelehrte selbst das höchste Gebot gekannt habe. In der dem Evangelisten vorliegenden Überlieferung bezog sich das

wohl nur auf Dt 6, 4. 5. Man darf die Vermutung aussprechen, daß Jesus davon wußte, wie Dt 6, 4. 5 als Glaubensbekenntnis von den Schriftgelehrten empfohlen worden ist. Da erklärt er sich mit dieser Entscheidung einverstanden, stellt aber dem Gebot der Gottesliebe das Gebot der Nächstenliebe als gleichwertig zur Seite.

Man gewinnt einen starken Eindruck von dem religiösen Leben im Judentum jener Tage, wenn man sich vorhält, daß in derselben Zeit das Christentum aus dem Schoß des Judentums hervorging und auch das jüdische Glaubensbekenntnis aufgestellt und sein regelmäßiges Aufsagen durchgeführt wurde. Trotz dieser Gleichzeitigkeit braucht das jüdische Bekenntnis keinen Gegensatz zum Christentum zu betonen: zu der Zeit, als es aufkam, schrieb man jüdischerseits dem Christentum noch keine Lebenskraft zu; vergleiche das Urteil der römischen Juden aus dem Jahr 58 n. Chr. Act 28, 22: *περὶ τῆς αἰρέσεως ταύτης γινωσκτὸν ἡμῖν ἐστὶν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται*.

Für das Judentum gab es also seitdem eine angeblich im Gesetz begründete Pflicht, dieses Bekenntnis vor dem Einschlafen und wieder beim Erwachen, also abends und morgens, zu sprechen. „Beten“ nennt das der Jude allerdings nicht, sondern „aufsagen“ (*אָרַב*). Aber das Judentum hat schon zur Zeit der Mischna das eigentliche Bekenntnis mit mancherlei Gebeten umrahmt; es sind abends andere als morgens, und auch sie sind genau festgestellt; so ist tatsächlich aus dem ‚Bekennen‘ schon frühe ein „Beten“ geworden (Berachoth 1, 4; 2, 2).

Das jüdische Bekenntnis in seiner vollen Form haben die Christen niemals übernehmen können; es schärft den Gebrauch der Gebetsriemen, der Türpfostensprüche, der Quasten am Kleide ein. Diese Dinge sind ja ab und zu von Christen nachgeahmt worden (vgl. Schürer II, 4. Aufl., 567, 79); allgemeine Geltung haben sie in der Kirche nie erhalten. Auch konnte für Christen Lohn und Strafe der Frömmigkeit nicht mehr in Besitz oder Verlust Palästinas und der Fruchtbarkeit seines Bodens bestehen. Aber das Bekenntnis zur Einheit Gottes und zur Pflicht der Gottesliebe war den Christen so heilig wie den Juden; das Wort Jesu verlangte nur, daß neben dieses höchste Gebot das ihm gleichwertige der Nächstenliebe gestellt sei. Lernten also die Juden damals ihr Bekenntnis morgens und abends sprechen, so lag es nahe genug, daß auch die Christen das ihnen höchste Gebot im Gesetz jeden Morgen und jeden Abend aufsagten. Auch sie mochten das nach Dt 6, 7 als eine gesetzliche Pflicht betrachten. Tertullian, de orat. 25 zeigt deutlich, wie eifrig man in der Kirche bemüht war, nicht hinter den Juden zurückzustehen: aus dem „dreimal“ bei Dan 6, 10 wird ihm ein „nicht

weniger als dreimal“ für die Christen („ne minus ter die saltem adoremus“). Auch Cyprian, de orat. domin. 34 verweist die Christen auf das alttestamentliche Vorbild.

Die Worte Tertullians „exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu locis et noctis“ beziehen sich also nicht auf das Beten des Vaterunsers, sondern auf das Sprechen eines dem jüdischen ähnlichen, aus dem Gesetz entnommenen Bekenntnisses, vielleicht nur der Worte Dt 6, 4. 5; Lev 19, 18. Möglich ist, daß auch die Christen diese Worte mit eigentlichen Gebeten umrahmt haben.

5. Die „gesetzlichen Gebete beim Eintritt von Tag und Nacht“ rechnet Tertullian nicht ein, wenn er mindestens drei Tagesgebete fordert und dafür die dritte, sechste und neunte Stunde empfiehlt (de orat. 25; de jejun. 10). Als Grundlage dieses Gebetes betrachtet er das Vaterunser, an das man besondere Einzelwünsche nach der jedesmaligen Lage anschließen mag (de orat. 10). Hierin trifft er mit der Didache zusammen, die ein täglich dreimaliges Beten des Vaterunsers vorschreibt (8, 3). Auch Clemens von Alexandrien kennt nach Strom. VII, 7, 40, 3 Leute, welche ein Gebet in der dritten, sechsten und neunten Stunde fordern. In der spätern Kirche (Cyprian, de orat. dom. 34; Constit. apost. VIII, 34) sind die dritte, sechste und neunte Stunde als Gebetsstunden festgehalten worden. Dagegen nennt Origenes, de orat. 12 Morgen, Mittag und Abend als Gebetszeiten.

Für die dritte, sechste und neunte Stunde sprach nach Tertullian die römische Tageseinteilung, wie sie schon von Varro, de ling. Lat. VI, 89 bezeugt ist. Dazu kamen die Angaben der Apostelgeschichte vom Pfingstwunder um die dritte Stunde, von der Offenbarung an Petrus bei seinem Gebet um die sechste und von der Lahmenheilung durch die zum Tempel gehenden Apostel und vom Gebet des Hauptmanns Cornelius um die neunte Stunde (Act 2, 15; 10, 9; 3, 1; 10, 3. 30). Das jüdische Vorbild des Daniel ruft Tertullian nur für die Zahl der täglichen Gebete an (Dan. 6, 10).

Die römische Tageseinteilung mit öffentlicher Verkündigung der dritten, sechsten und neunten Stunde erleichterte die Einführung und Einbürgerung dieser Gebetsstunden. Aber auch Anlehnung an die jüdische Sitte hatte statt. Das dürfte daraus hervorgehen, daß Act 3, 1 die neunte Stunde als Gebetsstunde (ὥρα τῆς προσευχῆς), und zwar für die jüdische Welt, geradezu bezeichnet wird. Ebenso spricht der Hauptmann Cornelius deutlich von einer festen Sitte, wenn er Act 10, 30 erzählt: ἡμῶν τὴν ἐνάτην προσευχόμενος. Bei der Apostelgeschichte hat man ja gewiß Grund, behutsam zu sein. Man könnte sich vorstellen,

daß hier die christliche Sitte in das Judentum zurückgetragen ist, zumal da der freie Verkehr der nächsten Jünger Jesu im Tempel — so bald nach der Verurteilung Jesu im Hohenrat — recht unwahrscheinlich ist. Aber die neunte Stunde als jüdische Gebetsstunde steht dennoch fest.

Nach Jos., antt. 14, 65 wurden die beiden täglichen Gemeindeopfer, die den gesamten Tagesdienst im Tempel umschlossen, in der Morgenfrühe und um die neunte Stunde dargebracht (πρωί τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν). Das Morgenopfer beginnt mit einem Rauchopfer im Tempelhaushaus, das Nachmittagsopfer schließt damit (Philo, de victimis 3, de sacrificantibus 4). Lk 1, 9. 10 wird es zur feststehenden Sitte gerechnet, daß während des täglichen Rauchopfers im Tempelhaushaus die im Tempelhofe versammelte Volksmenge betet: κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιάσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος. Während des abendlichen Rauchopfers in Jerusalem beten auch die Juden außerhalb Jerusalems nach Judith 9, 1. Und von dieser Sitte her heißt das tägliche Nachmittagsgebet in der Mischna und demgemäß noch heute das „Speiseopfergebet“ (תפלת המנחה).

Das abendliche Gemeindeopfer war nämlich ursprünglich nur ein Speiseopfer (Kuchenopfer) gewesen, während morgens schon in altisraelitischer Zeit ein Brandopfer dargebracht wurde; so unterschied man damals das Morgenbrandopfer vom Abendspeiseopfer (II Kön 16, 15). Demgemäß sprach schon das alte Israel von der Zeit, da man das Speiseopfer bringt (I Kön 18, 29). Dieser Sprachgebrauch wurzelte so fest, daß er bestehen blieb, als das Gesetz für Morgen und Abend dieselben Rauchopfer, Brandopfer, Speiseopfer und Trankopfer forderte (Ex 29, 38—42; Num 28, 3—8), ja als man diese neue Sitte schon in die alte Zeit zurückverlegte (I Chron 16, 40; II Chron 13, 11). Noch Esra und Daniel beten „zur Zeit des Speiseopfers“ Ex 9, 4; Dan 9, 21. Und diesen Sprachgebrauch halten die Juden noch heute fest. Die Zeit des Nachmittagsopfers blieb im Gedächtnis, auch als das Opfer nicht mehr gebracht wurde. Nach der Zeit des hadrianischen Krieges wirkt Rabbi Juda ben Elai (s. Strack, Einleitung in den Talmud, 4. Aufl., S. 93): er forderte, daß man um die Mitte des Speiseopfers das Speiseopfergebet gesprochen habe (Berachoth 4, 1). Damit weicht er von der alten Sitte ab, die das Gebet zur Zeit des Rauchopfers verlangt, das den Abschluß des Nachmittagsopfers bildet. Aber merkwürdig bleibt, daß hier sogar nach Teilen des Speiseopfers gerechnet wird. — Das alttestamentliche Psalmbuch enthält ein Speiseopfergebet Ps 141, wo es v. 2 heißt:

Stell' mein Gebet als Rauchopfer vor dich, תָּפֹן תְּפִלָּתי קָטֹרֶת לְפָנֶיךָ
 Mein Händerheben als Speiseopfer des Abends! מִשְׁאֵת כַּפֵּי מִנְחַת עֶרֶב :

Wie sehr Rauchopfer und Gebet für jüdisch gebildetes Denken zusammengehören, zeigt auch die Offenbarung Johannis, wo das Rauchwerk in den goldenen Schalen vor Gottes Thron die Gebete der Gläubigen sind (5, 8 θυμιαμάτων αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων, vgl. 8, 3. 4).

Die jüdische Sitte der Gebetsstunden knüpft also an die Opferordnung des Jerusalemer Tempels an. Beim täglichen Gemeindeopfer ist die Gemeinde mit ihrem Gebet zugegen. Auch wer nicht in Jerusalem weilt oder nicht in den Tempel kommen kann, betet doch mit der übrigen Gemeinde zu dieser Zeit. Daher erklärt sich auch die Sitte, die schon Dan 6, 10 bezeugt ist, beim Gebet nach Jerusalem zu blicken; Daniel hat nach dieser Stelle in seinem Hause sogar eigenes Fenster in der Richtung nach Jerusalem. Der Betende gliedert sich gleichsam der dort im Tempelhof weilenden Gemeinde an und blickt mit ihr nach dem Tempel empor, wo der Priester im Rauchopfer die Gebete der Gemeinde vor Gott bringt. Die Mischna gibt über die Gebetsrichtung ganz genaue Bestimmungen (Berachoth 4, 5. 6).

Damit ist für die jüdische Sitte ein Frühgebet beim Morgenopfer und ein Nachmittagsgebet festgestellt. Gegenüber den alttestamentlichen Aussagen und Bestimmungen muß nun aber die durch Josephus und die Apostelgeschichte festgestellte Zeit des Speiseopfers auffallen. Denn nach allen alttestamentlichen Angaben ist die Zeit des zweiten täglichen Gemeindeopfers der Abend; nach Josephus und der Apostelgeschichte ist es die neunte Stunde, also der Nachmittag; und auch die Mischna unterscheidet die Zeit des Speiseopfers und den Abend (Berachoth 4, 1). Das Opfer heißt מִנְחַת הָעֶרֶב II Kön 16, 15; Esr 9, 4; Dan 9, 21; Ps 141, 2; vgl. II Chron 2, 3; 31, 3; Esr 3, 3. Im Gesetz ist als Zeitbestimmung gegeben בֵּין הָעֶרְבִים „im Zwielficht“; die LXX übersetzen Ex 29, 39 τὸ δειλινόν, Num 28, 8 τὸ πρὸς ἑσπέραν. Ebenso redet das Buch Judith vom Rauchopfer jenes Abends (9, 1: καὶ ἦν ἄρτι προσφερόμενον ἐν Ἱερουσαλὴμ εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τὸ θυμίαμα τῆς ἑσπέρας ἐκείνης). Philo deutet den Ausdruck בֵּין הָעֶרְבִים durch δέιλης ἑσπέρας und meint, daß das Opfer bei Sonnenuntergang sein Ende finde (ἡλίου δυσμένου): de victimis 3. Durch das Frühopfer, sagt er, dankt man für die Segnungen des Tags und durch das Abendopfer für die der Nacht (τὸν μὲν ὑπὲρ τῶν μεθ' ἡμέραν, τὸν δὲ ὑπὲρ τῶν νύκτωρ εὐεργεσιῶν). Nach Ex 30, 7. 8 soll das Rauchopfer im Tempel mit der Besorgung des Leuchters morgens und abends verbunden sein; abends

fand es also ursprünglich statt bei eintretender Dunkelheit: **בֵּין עֶרְבַּיִם** (im Zwielight). Die von Josephus, der Apostelgeschichte und der Mischna bezeugte Sitte, das Abendopfer schon um die neunte Stunde darzubringen, ist eine Neuerung, die wohl erst im herodianischen Tempel durchgeführt wurde, als die großen Anforderungen und vielleicht auch die Bequemlichkeit der Priesterschaft eine Einschränkung des täglichen Dienstes wünschenswert machten. Die Anforderungen waren gewachsen bei der Leichtigkeit des Verkehrs innerhalb des großen Reichs, das sich unter den ersten Kaisern eines dauernden Friedens erfreute; bei dem Ansehen, das die Familie des Herodes dem Judentum innerhalb des Reichs zu verschaffen wußte; auch bei der Pracht des neuen Tempels, der die Fremden anlockte; nicht zum mindesten endlich durch die rührige Propaganda, die wenigstens im ganzen Osten des Reichs den jüdischen Gemeinden immer neue Mitglieder zuführte (vgl. Mt 23, 15). Das alles brachte dem Tempel neue Einkünfte, aber vermehrte auch die Arbeit der Priester; so setzten sie es durch, daß das Abendopfer schon um 3 Uhr nachmittags dargebracht und dann der Tempel geschlossen wurde. Mit dem Abschluß der Tempeltore hatte der Dienst der Priester für diesen Tag in der Hauptsache sein Ende gefunden (Joseph., contr. Apion. II, 105. 119; bell. Jud. VI, 293).

Daraus geht hervor, daß es nicht der alten Sitte entsprechen kann, wenn die Mischna und ihr folgend das spätere Judentum nach dem „Speiseopfergebet“ noch ein späteres „Abendgebet“ fordern (Berachoth 4, 1). Wenn man beim Speiseopfer nach Philo, de victim. 3 für die Wohltaten der Nacht dankte, wenn das Speiseopfer ausdrücklich immer als Abendopfer bezeichnet wurde, so hat neben dem Speiseopfergebet ein besonderes Abendgebet keinen Raum. Dazu kommt, daß man auch beim dritten Gebet wie beim Morgen- und Speiseopfergebet seinen Blick schon zu Daniels Zeit (Dan 6, 10) nach Jerusalem richtete. Aber nach dem Speiseopfer gab es in dem verschlossenen Tempel keine feiernde Gemeinde, in die man sich mit seinen Gedanken hätte einrechnen können. Die Analogie mit Frühgebet und Speiseopfergebet fordert auch für dieses dritte Tagesgebet einen bestimmten Anlaß in der Ordnung des täglichen Tempeldienstes. Auch dieses dritte Gebet muß ursprünglich zu einer Zeit gesprochen worden sein, in welcher der Tempel regelmäßig von einer betenden Gemeinde besucht war.

Ehe diese ursprüngliche dritte Gebetsstunde festgestellt werden kann, muß noch ein Punkt aufgewiesen werden, an welchem die Bestimmung der Mischna für die Zeit vor Zerstörung des Tempels sicher nicht zutrifft. Nach Berachoth 4, 1 darf das Frühgebet bis zur Mittags-

zeit verschoben werden (תַּפִּלַּת הַשָּׁחַר עַר הַצֹּחַת). Das ist nicht alte Sitte. Bei dem engen Zusammenhang zwischen diesem Gebet und dem in der Morgenfrühe dargebrachten Rauchopfer im Tempel war ein so langes Hinausziehen des Morgengebetes von der strengen Sitte gewiß nicht gestattet. Es konnte ein solches Hinausziehen erst gestattet werden, als mit der Aufhebung des Opferdienstes das Gebet seinen Halt an der Ordnung des Tempels verloren hatte.

Gegen die Mischna und das ihr folgende Herkommen ist also daran festzuhalten, daß, solange der Tempeldienst dauerte, weder das Frühgebet bis zum Mittag verschoben, noch ein Abendgebet nach dem Speiseopfergebet gesprochen wurde; das Aufsagen des Bekenntnisses ist ja kein Gebet. Gegen diese Auffassung könnte geltend gemacht werden, daß Judith nachts betet (11, 17; 12, 5—9; 13, 10). An das Aufsagen des Bekenntnisses darf man hier auch deshalb nicht denken, da die Frau von dieser Pflicht gewiß immer befreit war (Berachoth 3, 3); auch ist ausdrücklich vom Gebet die Rede. Aber Judith lebt im heidnischen Lager und verläßt dasselbe gegen die Morgenwache (12, 5 πρὸς τὴν ἑωθινήν φυλακὴν), um in einer Schlucht in der Nähe sich von der Befleckung durch das Heidentum reinzubaden (12, 6—9): dafür ist in ihrer Lage die Nacht die geeignete Zeit. Aus diesen Stellen wird man also schwerlich auf eine nächtliche Gebetszeit der Juden schließen dürfen. „Abendgebet“ (תַּפִּלַּת עֶרֶב) dürfte man diese Gebete sicher nicht nennen; eher sind sie ein frühes Morgengebet. Nach Philo (de sacrif. 4) sollte das Rauchopfer morgens περὶ βαθὺν ὄρθρον stattfinden.

Nun heißt es Ps 55, 17. 18: „Ich will rufen zu Gott und Jahve hilft mir; abends, morgens und mittags will ich reden und seufzen, und er hört meine Stimme.“ Ebenso heißt es in der von Dalman als babylonisch bezeichneten Fassung des jüdischen Tagesgebetes, die noch heute im wesentlichen von den Juden überall gebetet wird (im Unterschied von der in Ägypten wiedergefundenen „palästinischen“ Fassung, welche diese Worte nicht hat; s. Dalman, Worte Jesu, S. 300), im sogenannten Dank (St. 18): „Wir danken dir und erzählen deinen Ruhm — — — für deine Güte zu jeglicher Zeit, am Abend, am Morgen, am Mittag.“ Auch wenn man das so versteht, daß Gott immerdar seine Güte erweist, also in den drei besonders genannten Tagesabschnitten, so ist doch klar, daß man dann auch in diesen drei Tagesabschnitten Gott für seine Güte zu danken hat. Der Wortlaut des Achtzehngebetes steht hier also im Gegensatz zu der von der Mischna geheiligten Sitte, die von einem Mittagsgebet nichts weiß. Ferner nennt noch Epiphanius, haer. 29, 9 (opp. ed. Dindorf II, p. 89) Morgen,

Mittag und Abend geradezu als die jüdischen Gebetszeiten, wie sie in der Gegenwart des Epiphanius gehalten würden: ἀνιστάμενοι ἔωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρις τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς . . . Epiphanius hat nach Herkunft und Wohnort die jüdische Sitte Palästinas, Ägyptens und Cyperns vor Augen. In diesen Gegenden hat also die Sitte eines täglichen Mittagsgebetes neben Frühgebet und Abendgebet bis um 400 n. Chr. fortbestanden. Auch die Apostelgeschichte erwähnt ja dieses Mittagsgebet um die sechste Stunde (10, 9). P. Drews hat also recht, wenn er zu Didache 8, 3 bemerkt, daß die Juden das Schmone Esre morgens, mittags und abends gebetet haben.

Während sich für ein weiteres Abendgebet nach dem abendlichen Rauchopfer in der Sitte des Tempels keinerlei Anlaß findet, hatte ein Gebet um die Mittagszeit in der Tempelsitte seinen guten Grund. Nach einem Anlaß in der Tempelsitte muß man aber auch für dieses dritte Gebet suchen, da es wie die beiden andern mit Richtung des Betenden nach dem Tempel schon zur Zeit des Danielbuches gesprochen wurde (Dan 6, 10). Die Mittagsstunde war für den Gottesdienst bedeutsam. Nach Josephus, contr. Apion. II, 105 betreten auch die Priester nur zu bestimmter Tageszeit den ihnen vorbehaltenen Raum des Tempels beim Altar: nämlich frühmorgens und um die Mittagszeit. Es scheint vorausgesetzt zu sein, daß nach der Darbringung der Opfer am Vormittag eine Unterbrechung des Opferdienstes eintritt; erst am Mittag wird die Opferarbeit wieder aufgenommen und dauert dann fort, bis der Tempel geschlossen wird: tanta vero est circa omnia providentia pietatis, ut secundum quasdam horas sacerdotes ingredi constitutum sit: mane etenim aperto templo oportebat facientes traditas hostias introire et meridie rursus, dum clauderetur templum. Somit war die Mittagsstunde als Zeitpunkt des Wiedererscheinens der Priester und der Wiederaufnahme der Opfer ein bedeutsamer Augenblick für den Tempel. Da füllte sich auch der Tempelhof wieder, der vorher eine Zeitlang verlassen war. Auf solche Tempelsitte weist auch der in demselben Kapitel des Josephus (c. Apion. II, 108 mediante die) bezeugte Wechsel der diensttuenden Priesterabteilungen am Mittag jedes Sabbates hin (vgl. Joseph. antt. VII, 365). Wie also das Morgengebet beim täglichen Morgenopfer den Tagesdienst im Tempel einleitete, so bezeichnete auch das Mittagsgebet den Wiederbeginn der Opfer, die mit dem Speiseopfergebet ihren feierlichen Abschluß fanden.

Aus Epiphanius, haer. 29, 9 geht also hervor, daß die Juden in der Welt des Epiphanius noch ganz nach der alten Tempelsitte mor-

gens, mittags und abends ihr Gebet sprachen. In der Apostelgeschichte finden wir das Mittagsgebet um die sechste Stunde (10, 9) festgehalten neben dem nach der letzten Tempelsitte (Jos., antt. 14, 65) auf die neunte Stunde zurückgeschobenen Speiseopfergebet (Act 3, 1; 10, 3. 4). Auch Tertullian weiß de jejun. 10, daß das Gebet des Cornelius um die neunte Stunde sein drittes und damit letztes Tagesgebet gewesen ist. Weniger sicher ist, ob die Apostelgeschichte die dritte Stunde als Zeit des Morgengebetes betrachtet. Es mag naheliegen, das Wort 2, 15 so zu verstehen, besonders da die Zungenrede tatsächlich nach Paulus immer Gebetsrede gewesen ist (1 Kor 14, 2. 13—16. 28). Aber die Apostelgeschichte redet bei ihrer Darstellung des Pfingstereignisses durchaus nicht von einer Gemeinde, die zum Gebet zusammengekommen ist; vielmehr ist 2, 6 ausdrücklich gesagt, daß das Wunder die Menge zusammengeführt habe. Unmöglich wäre es nicht, daß im herodianischen Tempel das Morgenopfer erst um die dritte Stunde gehalten wurde, so daß man auch da erst zum Beten zusammenkam. Denn die Mischna erlaubt die Verschiebung des Morgengebetes bis um die Mittagsstunde; dabei erwähnt sie noch die strengere Meinung des Rabbi Juda, der es nur bis zur vierten Stunde (also 10 Uhr) verschoben wissen wollte. Die dritte Stunde hätte Rabbi Juda — ein Schriftgelehrter zwischen 130 und 160 n. Chr. — also sicher für die ordnungsmäßige Zeit des Frühgebets gehalten (Berachoth 4, 1). Man kann noch von anderer Seite zu ähnlichem Schlusse kommen. Dem Morgengebet mußte immer das Morgenbekenntnis vorausgehen. Da erlaubt Rabbi Josua (um 100 n. Chr.), das Morgenbekenntnis noch um die dritte Stunde aufzusagen, weil Königskinder erst um diese Zeit aufstehen (Berachoth 1, 2). Also schien auch ihm für das Morgengebet die dritte Stunde nicht zu spät zu sein; und doch mochte man sich zu seiner Zeit der Tempelsitte noch wohl erinnern (vgl. über ihn Strack, Einl. in den Talmud, 4. Aufl., S. 87). War die dritte Stunde die Stunde des Morgengebetes, so war der Opferdienst im Tempel schließlich auf die Zeit etwa von acht Uhr morgens bis vier Uhr abends mit einer Unterbrechung vor Mittag beschränkt. Das ist bei der Verweltlichung des Priestertums in jener Zeit nicht undenkbar. Aber die dritte Stunde ist nirgends sicher als die Zeit des Morgenopfers oder Morgengebetes bezeichnet.

Nun nennt Origenes, de orat. 12 als Gebetszeiten der Christen Morgen, Mittag und Abend, genau wie Epiphanius, haer. 29, 9 (neben Ps 55, 18 und Achtzehngebet [bab.] 18) dieselben Gebetszeiten für die Juden bezeugt. Hier liegt doch handgreiflich auf seiten der Kirche Anlehnung

an die jüdische Sitte vor. Ebenso ist aber auch Anlehnung an eine etwas andere Gestalt dieser jüdischen Sitte vorhanden, wenn Tertullian, de orat. 25 und de jejun. 10, Clemens von Alexandrien, Strom. VII, 7, 40, 3, Cyprian, de orat. dom. 34 die dritte, sechste und neunte Stunde als regelmäßig festzuhaltende Gebetszeiten bezeichnen. Für die sechste und neunte Stunde konnte das sicher, für die dritte mit einiger Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden. Immerhin könnte bei der dritten Stunde auch die bürgerliche Tageseinteilung (Tertullian, de or. 25, de jejun. 10; Varro, de Lingua Latina VI, 89) und der Wunsch, einen zeitlichen Abstand vom Gebet beim Erwachen zu erreichen, maßgebend gewesen sein. Denn wie Tertullian, de orat. 25, so will auch Cyprian außer den drei feststehenden ordnungsmäßigen Gebeten noch ein Frühgebet und ein Abendgebet; ja er fordert noch dazu in unbestimmter Weise nächtliche Gebete (de orat. dom. 35). Die apostolischen Konstitutionen (VIII, 34) ordnen das so, daß sie neben den drei Tagesgebeten zur dritten, sechsten und neunten Stunde ein Morgen- und Abendgebet und ein Gebet beim Hahnenschrei fordern. Das Gebet am Frühhorgen mußte also vom feierlichen ersten Tagesgebet getrennt werden. Das mag dazu beigetragen haben, daß letzteres auf die dritte Stunde gelegt wurde.

6. Die Anlehnung der christlichen Sitte an die jüdische hinsichtlich der Gebetsstunden wäre leichter erkennbar geblieben, wenn nicht das Judentum nach der Zerstörung des Tempels seine Gebetssitte geändert und wenn diese Änderung sich nicht mit der Herrschaft der Mischna allmählich in der ganzen jüdischen Welt durchgesetzt hätte. Schürer hat hier wie in allen ähnlichen Fällen die Angabe der Mischna auch für das Zeitalter Jesu für maßgebend gehalten. Man liest in seiner Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl., II, 350, 40: „Ganz verkehrt ist die auf Mißverständnis von Act 2, 15; 3, 1; 10, 3. 9. 30 beruhende Meinung, daß je um die dritte, sechste und neunte Stunde (also nach unserer Zählung um neun, zwölf und drei Uhr) eine ständige Gebetszeit gewesen sei (so z. B. Schoettgen, Horae hebr. I, 418; Winer RWB I, 398; De Wette zu Act 2, 15; Meyer zu Act 3, 1). Die wirklichen drei Gebetszeiten waren vielmehr: 1. frühmorgens zur Zeit des Morgenopfers, 2. nachmittags um die neunte Stunde (drei Uhr) zur Zeit des Abendopfers, 3. abends zur Zeit des Sonnenuntergangs. S. Berachoth I, 1 f.; IV, 1.“

Von den beiden Mischnastellen, die Schürer hier anführt, redet zwar die erste überhaupt nicht vom Gebet (תפלה), sondern vom Bekenntnis (שמע). Die zweite lautet allerdings: „Das Morgengebet bis

Mittag; Rabbi Juda sagt: bis zur vierten Stunde. Das Gebet des Speiseopfers bis zum Abend; Rabbi Juda sagt: bis zur Mitte des Speiseopfers. Das Abendgebet hat keine Regel.“ Auch das stimmt ja mit Schürers Worten nicht ganz überein. Von „frühmorgens“ und dem „Morgenopfer“ und von der „Zeit des Sonnenuntergangs“ steht hier nichts. Aber das Mittagsgebet ist ausgeschaltet, und als drittes Gebet ist ein Abendgebet eingeführt, das die ganze Nacht hindurch gebetet werden darf; es „hat keine Regel“ (אין לָהּ קֶבֶעַ).

Es ist gezeigt worden, daß und warum diese Ordnung nicht ursprünglich ist. Das Speiseopfergebet war ursprünglich das Abendgebet, mit dem der tägliche Gottesdienst im Tempel abschloß; ein Mittagsgebet ist mehrfach bezeugt und war in der Sitte des Tempels begründet. Also bleibt noch übrig, die Gründe für die Änderung der alten Sitte aufzusuchen. Maßgebend dürfte hier die Verlegung des Speiseopfers vom Abend auf den Nachmittag gewesen sein. Ein Gebet um drei Uhr nachmittags wurde eher als ein verspätetes Mittagsgebet, denn als ein frühes Abendgebet aufgefaßt. In Jerusalem hielt man freilich, solange der Tempeldienst bestand, an der Sitte des Tempels fest und betete um drei Uhr das letzte Tagesgebet, nachdem man um zwölf Uhr das Mittagsgebet gesprochen hatte. Und nach Jerusalem richtete sich Judäa. Diese Ordnung finden wir in der Apostelgeschichte (Act 3, 1; 10, 3. 4. 30; 10, 9; Tertullian, de jejun. 10); die Apostelgeschichte gibt damit die Verhältnisse der geschilderten Zeit in durchaus zuverlässiger Weise wieder. In der Diaspora und nach dem Fall des Tempels hielt man entweder an der früheren Sitte fest, morgens, mittags und abends zu beten (Ps 55, 18 — Achtzehngebet [bab.] 18; Epiphanius, haer. 29, 9); oder man änderte die Gebetszeiten so, daß man an Stelle des Mittagsgebets das Speiseopfergebet um drei Uhr setzte, das Abendgebet aber nach wie vor festhielt. Das war um so leichter möglich, als das Mittagsgebet wohl in einer feststehenden Tempelsitte, nicht aber in dem durch das Gesetz geheiligten Brauch des täglichen Gemeindeopfers seinen Grund hatte. So bestanden beide Gebetsordnungen bis über die Zeit des Epiphanius hinaus im Judentum nebeneinander. Durch die Autorität der Mischna wurde die ältere schließlich verdrängt. Dagegen behielt die Kirche das Gebet um die sechste neben den Gebeten um die dritte und neunte Stunde bei.

Die Oden Salomos.

Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert.

Von **S. A. Fries** in Stockholm.

I. Kritik über bisher dargelegte Ansichten.

Zweifelsohne sind die von Rendel Harris wiedergefundenen „Oden Salomos“ eine der wichtigsten Entdeckungen aus der urchristlichen Literatur. Zu ihr sind diese Oden in ihrer jetzigen Gestalt auf jeden Fall zu rechnen.

Dem was Harris¹ und Harnack² betreffs der syrischen Handschrift, der Tradition von dem Vorhandensein dieser Lieder und ihrem Verhältnis zum koptischen Text in „Pistis Sophia“ ermittelt haben, habe ich nichts von Wichtigkeit hinzuzufügen. Für meine Zitate habe ich Flemmings Übersetzung in Harnacks Buch benutzt, habe sie jedoch stets mit R. Harris' Text und der Übersetzung von Ungnad und Staerk verglichen.

Nach Harris und Hauffe³ sollen diese Oden von judenchristlicher Seite herkommen; nach Bousset,⁴ Gunkel⁵ und Wellhausen⁶ sind sie christlich-gnostisch; nach Harnack und Spitta⁷ sind sie ursprünglich ganz jüdisch, und zwar einer Richtung im Judentum entsprungen, die der johanneischen im Neuen Testament ziemlich nahe stand;⁸ später sind diese Oden christlich bearbeitet worden.

¹ The Odes and Psalms of Solomon, 1909.

² Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, 1910.

³ Theologisches Literaturblatt XXXI No. 12.

⁴ „Eine frühchristliche Psalmendichtung, vielleicht mit leicht gnostischem Einschlag.“ Theol. Rundschau 1910, S. 435.

⁵ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1910, S. 326 „Es erscheint mir außerordentlich naheliegend, die Oden für gnostischer Herkunft zu halten.“

⁶ Gött. gelehrt. Anz. 1910, S. 639.

⁷ Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1910, S. 193 ff.

⁸ Die zahlreichen Parallelen in diesem Punkte werden besonders behandelt von Strachan in The Expository Times XXII, S. 7—14 und Lindblom, Livfets idé, 1911.

Für mich steht indessen fest, daß Harris recht hat, wenn er konstatiert, daß diese Oden in ihrer jetzigen Fassung, wenn auch nicht aus einer und derselben Feder geflossen, so doch aus derselben Liederschule sind, wenn man vielleicht diesen und jenen unbedeutenden Zusatz, der den Charakter der Oden nicht verändert, ausnimmt.

Der stärkste Grund für Harnacks Standpunkt wäre ohne Zweifel, wenn der Nachweis erbracht werden könnte, daß die „Oden Salomos“ Dinge enthielten, die sich nur aus einem jüdischen Hintergrund erklären ließen.

Harnack äußert sich hierüber auf S. 10: „Die Psalmen Salomos sind jüdisch und palästinensisch. Also besteht das Präjudiz, daß auch die Oden jüdischen und palästinensischen Ursprungs sind; auf jüdischen Ursprung deutet ja auch der Titel ‘Oden Salomos’ hin, und die Überlieferungsgeschichte legt syro-palästinensischen Ursprung nahe. In Syrien allein haben sie sich außerdem, und zwar bis zum Beginn der Neuzeit, erhalten. Der christliche Ursprung muß demnach ausdrücklich bewiesen werden, wenn er behauptet wird.“

Hiergegen ist folgendes einzuwenden: 1. Selbst wenn die Oden Salomos zu den Psalmen Salomos hinzugefügt sind, ergibt sich daraus kein Präjudiz, daß auch die ersteren jüdischen Ursprungs sind. Denn sie sind zu den bereits kirchlich rezipierten Psalmen Salomos hinzugefügt, welche im Codex Alexandrinus geradezu als zum Text des Neuen Testaments gehörig angesehen werden. Die neue Handschrift scheint eher nahe zu legen, daß die Psalmen zu den Oden hinzugefügt worden sind, jedenfalls sind diese zuerst plaziert und gezählt.

2. Der Titel „Oden Salomos“ ist ohne Bedeutung in der Frage, ob die Oden jüdischen oder christlichen Ursprungs sind. Auch die Christen bedienten sich alttestamentlicher Namen in ihrer pseudepigraphischen Literatur z. B. das Testament Abrahams und das sechste Buch Esra.

3. Aus der Geschichte der Oden läßt sich kein Schluß ziehen. Sie sind ja sowohl im Okzident als im Orient benutzt worden, und das Vorkommen derselben in syrischer Übersetzung beweist eher, daß sie im Orient importiert waren, als daß sie einen syrisch-palästinensischen Ursprung haben sollten.

Als Stütze für letztere Hypothese hat Harnack angedeutet, daß die Grundsprache der Oden hebräisch (resp. aramäisch) sein dürfte. Ein wirklicher Grund für diese Annahme ist indessen bisher nicht erbracht worden.¹ Die dunklen Stellen haben in dem Maße, als eine

¹ Zu demselben Schluß gegen Harnack kommt auch F. Schulthess in Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1910, S. 251. Vgl. auch Gunkel, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1910, S. 292 und Wellhausen, Gött. gelehrt. Anz. 1910, S. 631.

Erklärung gelungen ist, nur auf ein griechisches Original zurückgeführt zu werden brauchen. Harnack führt auf S. 105 das in Ode 24 (soll heißen 23) vorkommende Wort „Rad“ = Wirbelwind an, das seine beste Erklärung aus dem hebräischen רַבָּא = Rad und Wirbelwind erhalten würde. Aber Harnack selbst räumt S. 55 ein, daß der ganze Zusammenhang unverständlich ist. Spitta¹ redet vom Rade des Dreschwagens nach Prov. 20, 26 (vgl. Jes 41, 15), das über den Brief, von dem in dem Vorhergehenden die Rede ist, weggeht und ihn zerstört. Dieses Rad identifiziert er mit — Antiochus Epiphanes! Meinerseits bin ich geneigt, das griechische Wort τροχός als den Ausdruck der Grundsprache in der Bedeutung von Lebenslauf, Lebensentwicklung zu sehen (vgl. Jak 3, 6).

Mit größerem Rechte könnte man als Stütze für den hebräischen Urtext der Lieder anführen, daß der heilige Geist in Ode 36 Femininum ist. Im Hebräerevangelium, das auf hebräisch oder aramäisch verfaßt war, nennt Jesus den heiligen Geist „meine Mutter“. Andererseits aber rührt das feminine Genus von dem eigenen Genus der syrischen Sprache für Geist her, dessen griechisches Äquivalent πνεῦμα ist.

Vor allem will Harnack seine Theorie von dem jüdischen Ursprung der Lieder durch einen Hinweis auf den Inhalt in Ode 4, 1—4 stützen: „Niemand verändert deinen Platz, mein Gott, und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen andern Platz stellte, weil er nicht die Macht (dazu) hat. Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; der ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er.“ Harnack will hier einen Ausdruck sehen für die Rivalität zwischen dem Tempel von Jerusalem und dem Tempel in Leontopolis in Ägypten, gegründet von dem Priester Onias um das Jahr 160 v. Chr. und zerstört im Jahre 73 n. Chr. Während dieser Zeitperiode sollten demnach auch diese Lieder gedichtet sein, und zwar nach dem Jahre 63 v. Chr., wo man annimmt, daß die Psalmen Salomos verfaßt worden sind.

Spitta² bestreitet indessen, daß es sich hier um einen Vergleich zwischen Jerusalem und Leontopolis handelt. Er will statt dessen geltend machen, daß Ode 4 nur konstatieren will, daß das Heiligtum Gottes auf Zion Israels dauerndes Eigentum ist, dessen Ansehen nicht bestritten werden kann oder darf. Indessen ist es unverkennbar, daß im letzten Vers ein bestimmter Vergleich zwischen einem älteren Heilig-

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1910, S. 277.

² a. a. O., S. 199—200.

tum und jüngeren Heiligtümern, die bereits vorhanden sind, vorliegt. Daß Harnacks Gedankengang richtig ist, ist damit keineswegs bewiesen. Es könnte sich an und für sich ebensowohl um eine Geltendmachung des heiligen Platzes der Samariter auf dem Garizim handeln im Gegensatz z. B. zur Synagoge (τόπος προσευχῆς) im Theaterstil, die nach Epiphanius (Haer. 80, 1) außerhalb Sichem errichtet wurde nach dem Jahre 129 v. Chr., als der Tempel auf Garizim zerstört wurde. Nach Epiphanius scheint dieser jüngere heilige Platz von Häretikern angewendet worden zu sein. Kurz, die Tempelkonkurrenz, von der, wie man meint, Ode 4 Zeugnis ablegt, braucht durchaus nicht auf Jerusalem und Leontopolis hinzudeuten, sie läßt sich tatsächlich auf der Basis einer ganz anderen Voraussetzung erklären, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Wichtiger scheint da der in Ode 6, 8 vorkommende Hinweis auf den „Tempel“ in einer Schilderung dessen, wie die Erkenntnis des Herrn sich wie ein mächtiger Strom über alles ergießt und alles niederreißt, ohne daß jemand es hindern kann, so daß die ganze Erde schließlich vom Geiste Gottes überströmt ist. Das Resultat wird, daß „alles nach dem Tempel gebracht worden ist“. In diesem Zusammenhang ist der Ausdruck, in natürlichem Sinne aufgefaßt, unverständlich. In der apokalyptischen Ideenwelt¹ geht ein Strom vom Tempel Gottes aus, aber nicht nach dem Tempel Gottes. In der Tat erwartet man in dem Zusammenhang eine Angabe von dem Ziel des Ergusses des Geistesstromes „über die ganze Erde“. Man hat wohl daher das Wort „Tempel“ in geistlichem, übertragenem Sinne aufzufassen, sei es auf die Einheit der Christen, von Paulus in Eph 2, 22 als ein Tempel bezeichnet, oder noch eher auf Christus abzielend, der von Ignatius (ad Magn. 7, 2) der eine Tempel Gottes genannt wird (πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν [oder εἰς τὸν ναὸν] συντρέχετε θεοῦ). Diese Deutung auf Christus paßt im übrigen sehr wohl in den Zusammenhang hinein.

Harnack und nach ihm Spitta und Lindblom haben gemeint, zahlreiche Interpolationen konstatieren zu können, Harris, Gunkel und Clemen² dahingegen halten die Oden für einheitlicher Struktur. Nimmt man indessen an, daß alle spezifisch christlichen Stücke in diesen Oden spätere Interpolationen sind, so wäre damit keineswegs der ursprünglich jüdische Charakter der Lieder bewiesen. Es ist ja allgemein bekannt, daß, wenn

¹ Ez 47; Joël 4, 18; Sach 14, 8; Hen 26, 2 f.

² Theologische Rundschau, 1911, S. 1 ff.

man den Hinweis auf Jesus Christus im Jakobusbrief als Interpolation betrachtet, der Inhalt der Schrift als völlig jüdisch erklärt werden kann. Aber damit ist der nichtchristliche Ursprung noch nicht bewiesen. Ob der dritte Brief Johannes' christlich oder jüdisch ist, läßt sich nach dem Inhalt nicht entscheiden. Von großen Teilen der Apokalypse gilt ja, daß man nicht mit voller Sicherheit hören kann, ob ein Jude oder ein Christ redet¹. Gewiß ist, daß die Oden Salomos auch in den Teilen, die von Harnack der ursprünglichen Fassung derselben zugesprochen werden, keine spezifisch jüdische Schattierung zeigen, ebenso wie es andererseits möglich ist, daß es solche Richtungen im Judentum gab, die recht wohl als „johanneische“ charakterisiert werden können. Was von Friedländer in seinem Werk „Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu“ 1905 und Klein in „Der älteste christliche Katechismus“ 1909 als Beweis hierfür angeführt ist, ist jeder Beachtung wert.

Ich habe indessen eine Prüfung der von Harnack angenommenen Interpolationen bewerkstelligt, bin aber zu einem anderen Resultat gekommen. Indessen hat eine solche Untersuchung einen verhältnismäßig untergeordneten Wert.² Sind die Lieder von einheitlicher Struktur, so ist freilich ihre Christlichkeit erwiesen, aber wenn wirklich die spezifisch christlichen Partien Interpolationen sind, so ist der jüdische Ursprung der verbleibenden Teile damit keineswegs dargetan, da sich nichts darin findet, das nicht auf christlichem Grunde erklärt werden kann. Selbst das Nichtvorhandensein des Jesusnamens bildet keinen Beweis gegen den christlichen Ursprung der Lieder, denn das gleiche gilt auch von Hermas' „Hirte“ und dem „sechsten Buch Esra“. Er fehlt im übrigen auch in den von Harnack als christlich charakterisierten Liedern No. 19 und 27, in den Kompilationsliedern (nach Harnack) No. 7, 31, 41, 42 und in sämtlichen Interpolationen (nach Harnack).

II. Die Oden in montanistischer Beleuchtung.

1. Einwände von A. Harnack.

In seiner Untersuchung der Oden betont Harnack, daß er andere Erklärungen als die, zu deren Vertreter er sich gemacht hat, höchst

¹ Im schwedischen Psalmenbuch findet sich ein Psalm No. 481, der weder das Wort Gott noch Jesus Christus nennt. Es ist unmöglich aus dem Inhalt zu schließen, daß der Gesang ein christlicher ist. Aber er ist von unserem größten Psalmendichter, dem Erzbischof Wallin, verfaßt.

² Darum habe ich im Anhang die Abweichungen Spittas in Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1910, S. 259 ff. und Lindbloms in Livfets idé 1911 ganz beiseite gelassen.

denkbar findet. Mit Recht weist er jedoch die Vorschläge ab, die er am Schluß des Buches versuchsweise hinwirft.

Es ist in der Tat eigentümlich, daß dieser unser größter Kenner der Literatur des Urchristentums nicht die Frage von dem Montanismus als dem Ursprung dieser Oden in seine Untersuchung aufgenommen hat. Am 17. Mai 1910 hielt der Unterzeichnete in der „Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm“ einen kürzeren Vortrag über den neuen Fund und legte dabei kurz die Indizien dar, die für den Gedanken sprachen, daß der Ursprung der Oden innerhalb des Montanismus zu suchen sei. Durch einen Zeitungsartikel¹ wurde Harnack auf diesen neuen Versuch einer Erklärung aufmerksam gemacht. In einem Brief vom 3. Juni 1910 gab er seine Stellung zu diesem Gedanken mit folgenden Äußerungen kund:

„1. Die Oden sind ganz von semitischem Geist durchtränkt; ja es ist sehr wahrscheinlich, daß sie hebräisch (aramäisch) abgefaßt sind. Die Stellen, die dafür sprechen, werden immer zahlreicher (nach brieflicher Mitteilung befreundeter Gelehrten);

2. In montanistischen Oden müßte die nahe Wiederkehr Christi als Leitmotiv hervortreten; sie fehlt aber ganz.“

Zugleich hatte Harnack die Freundlichkeit, mich zu benachrichtigen, daß er selbst bei der Ausarbeitung seines Buches „eingehend erwogen“, ob sich die Oden nicht aus dem Montanismus erklären ließen, aber aus den eben erwähnten Gründen diesen Gedanken beiseite gelassen habe.

Die gemachten Einwände erfordern ihre Berücksichtigung und Erwägung.

Was den „semitischen Geist“ anbelangt, so glaube ich das gerade Gegenteil von dem zu finden, was Harnack angibt. Auch sollten ja die Lieder einer auf jeden Fall ziemlich einzigartigen „johanneischen“ Richtung im Judentum entstammen, die es wohl gegeben haben mag, aber sicher eine *rara avis* war. Aus gleichen Gründen könnte ja bewiesen werden, daß ein großer Teil der Literatur des Urchristentums jüdisch sei, da diese durch ihre Abhängigkeit vom Alten Testament von semitischem Geist durchtränkt ist.

Was wiederum den hebräischen oder aramäischen Urtext anbelangt, so muß das Vorhandensein desselben durch wenigstens ein einziges unwiderlegliches Beispiel nachgewiesen werden.

Die Richtigkeit des zweiten Haupteinwandes muß entschieden in Frage gestellt werden. Der Wert desselben ist nämlich ganz davon

¹ Svenska Dagbladet 1910 No. 139.

abhängig, wie man die Sache sieht, und ob man den Standpunkt des Montanismus in dieser Frage hinreichend kennt. Es ist schade, daß uns so äußerst wenige Aussagen von Montanus und ihm gleichgesinnten Propheten und Prophetinnen erhalten geblieben sind. Was vorhanden ist, ist auch seinem Wortlaut nach recht ungewiß. Das meiste stammt von den energischen Gegnern des Montanismus, welche ersichtlich karikiert oder wenigstens mißverstanden und übertrieben haben. Unsere Kenntnisse vom Montanismus von den eigenen Anhängern desselben beschränken sich im wesentlichen auf Tertullian, aber seine Schilderungen vom Montanismus in Nordafrika stimmen nicht in allen Stücken mit derselben Bewegung in Kleinasien und noch weniger mit Montanus selbst zusammen. Endlich hat man mit verschiedenen Standpunkten innerhalb des ursprünglichen Montanismus zu rechnen. Selbst Montanus hat nicht immer dieselbe Meinung beibehalten, z. B. in der kirchlichen Organisationsfrage.

Ich kann nicht finden, daß der ursprüngliche Montanismus eine bestimmte Lehre von der Wiederkunft Christi gehabt hat. Wohl aber von der unmittelbar bevorstehenden Welterneuerung, dem Herabkommen des neuen Jerusalems vom Himmel in Pepuza und dem jüngsten Gericht.¹ Daß das vollständige Gottesreich unmittelbar mit dem Auftreten Montanus' eintreten sollte, ist freilich bezeugt, aber daß dies durch die Wiederkunft Christi stattfinden sollte, ist meines Wissens nirgends gesagt, und widerspricht zunächst der Idee des Montanismus selbst. Diese läßt sich so ausdrücken, daß Montanus selbst nach eigener Aussage weder ein Engel noch ein Bote Gottes war, sondern — wie er nach Epiphanius Haer. 48, 11 die Sache ausgedrückt hat — „ich der Herr Gott Vater bin gekommen“, oder noch vollständiger nach Didymus de trin. 41, 1: „ich bin der Vater, der Sohn und der Paraklet“. Welcher Sinn läge denn in dem Glauben an die Wiederkunft Christi für denjenigen, der in seiner Person die ganze Trinität offenbarte?

Gerade diese Identifikation zwischen dem Sänger und der Dreieinigkeit ist auch für die Lieder Salomos charakteristisch z. B. Ode 41. In Ode 22 ist die Eschatologie des Montanismus vortrefflich ausgedrückt: der Weltuntergang, die Welterneuerung, die Auferstehung der Toten und das neue Gottesreich, gegründet auf einer Klippe, dem Wohnort der Heiligen.

¹ Siehe Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus 1881, S. 197—199. Auf Seite 153 gibt Bonwetsch freilich an, daß Montanus' „Predigt zunächst Verkündigung vom Zukünftigen, und zwar der baldigen Parusie Christi war“. Aber keine der zitierten Stellen Epiphanius, Haer. 48, 11; Tertullianus de jejuniis 12 sprechen von der Wiederkunft Christi.

2. Der heilige Ort in Ode 4.

Mit dem in dieser Ode erwähnten heiligen Ort ist meines Erachtens Tymion, eine kleine Stadt in Phrygien, gemeint. In den montanistischen Traditionen wird nicht nur Tymion, sondern auch ein anderer Ort Pepuza in Phrygien als heilig erwähnt. Montanus soll beide Jerusalem genannt haben, nach Eusebius H. E. V, 18, 2. Beide Städte können natürlich nicht gleichzeitig eine derartige Erhöhung erwartet haben. Es handelt sich hier um das eigentümliche, unklare Resultat einer Rivalität zwischen beiden. Tymion scheint das Prioritätsrecht gehabt zu haben, denn es ist erst die Prophetin Priscilla, die von Christus die Offenbarung empfangen hat, daß Pepuza die heilige Stadt war. Montanus hat vermutlich beide Orte¹ für heilig erklärt und sie Jerusalem genannt. Da sich indessen die Offenbarung des neuen Jerusalem verzögerte und die montanistische Kirche sich inzwischen nicht nur über große Teile von Kleinasien, sondern schon im 2. Jahrhundert auch nach Karthago und Rom ausbreitete und in der ganzen Kirche Anhänger gewonnen hatte, konnte Tymion-Pepuza als einziger heiliger Ort nicht mehr aufrechterhalten werden. Augustinus (Haer. 86) berichtet, daß die Montanisten in Karthago ein Heiligtum hatten, wo sie ihre Zusammenkünfte abhielten. Es ist das Licht dieser Tatsachen, in welchem die bemerkenswerten Worte in Ode 4, 1—4 verstanden werden sollen: „Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen andern Platz stellte, weil er nicht die Macht dazu hat. Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; der ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er“.

3. Die „Milch Gottes“.

An mehreren Stellen 4, 10; 8, 17; 35, 6, speziell in Ode 19, wird von der „Milch Gottes“ gesprochen. Die Milch aus den beiden Brüsten² des Vaters wird vom heiligen Geist in dem Sohne als Becher gemischt und vom Ekstatiker und den Gläubigen genossen. Inwiefern dieses eigentümliche Bild — eine analoge Ausdrucksweise bei Clemens (Paed. I, 6, 43. 45) wird von Harris und Harnack erwähnt — irgendwelche An-

¹ Vielleicht verbirgt sich dieselbe Rivalität in dem Zeugnis gewisser Handschriften, daß es mehr als ein Pepuza gegeben hat. Auch Johannes von Damaskus spricht von zwei Pepuza, Bonwetsch, S. 53, 78.

² Harris, S. 115, meint, daß sie die beiden Testamente bezeichnen; richtiger dürfte die Annahme sein, daß sie die Offenbarung im Gesetz und den Propheten bedeuten als die die 'Periode des Vaters' repräsentierende Zeit der Kindheit der Offenbarung Gottes ausdrückend.

wendung in der Sakramentfeier der Montanisten erhalten hat, die mehrere Eigentümlichkeiten darbot und worüber die abscheulichsten Gerüchte verbreitet wurden,¹ mag dahingestellt bleiben. Freilich wird das Bild der Milch, um christliche Lehre zu bezeichnen, schon im NT. angewendet (1 Kor 3, 2; 1 Pt 2, 2; Hebr 5, 12—13), aber um die allerersten, einfachsten und leichtesten Elemente des Christentumes anzugeben. In den Oden Salomos ist sie der Ausdruck für die Fülle der Weisheit und Kraft Gottes, nachdem zur Milch des Vaters die Werke des Sohnes und des Geistes gekommen sind. Das Bild erinnert am ersten an die Rolle der Milch in der messianischen Zeit nach Joel 7, 18 und Jes 55, 1. Eigentümlich ist auch die Vorstellung in Jes 60, 16, daß das erlöste Israel in der messianischen Zeit durch der Könige Brüste gesäugt werden soll. Die ekstatische Eschatologie kann sich noch größere Singularitäten erlauben. Nach dem Ägypterevangelium soll Jesus selbst gesagt haben, daß das Heil kommen sollte, „wenn die zwei eins werden und das männliche mit dem weiblichen (?) weder männlich noch weiblich“ (Clemens, Strom III, 13, 92). Die montanistische Prophetin Priscilla hat laut eigener Aussage (Epiphanius, Haer. 49, 1) eines Nachts Christus in der Gestalt einer Frau offenbart gesehen, die ihr die Weisheit mitteilte. Die Ekstase, welche den Sohn in eine weisheitgebende Frau verwandeln kann, kann sich auch den Vater als einen milchgebenden Mann vorstellen. Strenge Logik und Natürlichkeit soll man bei Ekstatikern nicht erwarten.

4. Die vollkommene Jungfrau.

Die montanistischen Propheten Alcibiades und Theodotus sind vermutlich mit den in Ode 7, 21 erwähnten „Sehern“ gemeint. Harnack sieht in ihnen mit vollem Rechte Propheten. Bekanntlich zählte auch der ältere Montanismus ein paar Prophetinnen: Priscilla und Maximilla. Von diesen scheint die erstere so gut wie von Anbeginn der Bewegung dabei gewesen zu sein, Maximilla trat etwas später auf. Die Jungfräu-

¹ Bonwetsch, S. 94—95. Eigentümlich ist die Äußerung über das Mysterium der Montanisten bei Hieronymus, ep. 41: *Praetermitto scelerata mysteria quae dicuntur de lactente puero et victuro martyre confarreata.* — Gewisse Montanisten in Kleinasien haben faktisch ein Milchsakrament gehabt. Die Milch (und in fester Form Käse) trat an die Stelle des Weins im Abendmahl. Die Milch ist nämlich Blut, gibt Unsterblichkeit; wer Gottes Milch in sich aufnimmt, tritt mit ihm in Milchverwandtschaft und wird unsterblich. Das montanistische Milchsakrament wurzelt in dem allgemeinen Boden des Volksglaubens, wie dies von Adolf Jacoby in seiner jüngst erschienenen Abhandlung über den Ursprung des *Judicium offae* im Archiv für Religionswissenschaft, 1910, S. 543—555 nachgewiesen ist.

lichkeit der Priscilla wird besonders hervorgehoben (Eusebius H. E. V, 18, 3). In Ode 33 figuriert „eine vollkommene Jungfrau“ als Prophetin. Nichts hindert, sie mit Priscilla zu identifizieren. Auch im übrigen erhält dieses Lied seine Erklärung aus montanistischen Ideen. Es hat den Anschein, als ob das Lied ursprünglich darauf angelegt gewesen ist, die Zeitalter der Gnade zu schildern, welche der Montanismus voraussetzte: erst die Kindheit (die Epoche des Gesetzes und der Propheten im Alten Testament = die Epoche des Vaters, diese scheint jedoch im Anfang¹ des Liedes weggefallen zu sein); dann das Jünglingsalter in der Offenbarung Christi (v. 1—2); endlich das Stadium des Mannesalters mit der Verkündigung des Parakleten durch Montanus und seine Helfer, unter ihnen die Prophetin (Priscilla) nach v. 3—11.

5. Der Paraklet.

Auch der „Paraklet“ (= Helfer) ist in Ode 7, 3 erwähnt. Der „Helfer“ ist Gott selbst und doch zugleich von ihm getrennt. Vom „Helfer“ wird in derselben Weise gesprochen in 8, 7; 21, 1; 25, 2. Die Oden wenden das syrische Wort ܡܫܬܥܝܢܐ an, das ganz dasselbe bedeutet wie das griechische παράκλητος (adjutor, opitulator, auxiliator).

Es ist ungewiß, ob das Wort Paraklet selbst im ursprünglichen Montanismus eine so große Rolle gespielt hat. Es hat beinahe den Anschein, als sei es Tertullianus, der durch seinen Sprachgebrauch die Vorstellung veranlaßt hat, daß Montanus mit Vorliebe das Wort Paraklet benutzte. Tertullianus bezeichnet nicht eigentlich den heiligen Geist als den Parakleten, sondern Montanus selbst.

6. Die Trinitätslehre.

Der Montanismus soll orthodox in der Trinitätslehre gewesen sein — wenn man von einer bestimmten Orthodoxie zu jener Zeit reden kann — obgleich mit einer gewissen Tendenz zum sog. Monarchianismus. Die Trinität ist in diesen Oden anerkannt (19, 1 ff.; 23, 19), aber die Ausdrücke lassen tatsächlich eine monarchianisch-modalistische Deutung zu. Das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne wird in 41, 14 orthodox angegeben. Im übrigen stehen diese Lieder in christologischer Hinsicht auf ungefähr demselben Standpunkt wie die Johannesliteratur im Neuen Testament. Die nahe Verwandtschaft zwischen der religiösen Gedankenwelt dieser Oden und der johanneischen ist augenfällig wie es auch allgemein bekannt ist, daß der Montanismus von johanneischen Ideen und Begriffen lebte.

¹ Das Lied beginnt mit einem „wiederum“, was andeutet, daß etwas vorausgegangen ist.

7. Der ekstatische Prophetismus.

Auf diesen Prophetismus hat Montanus den größten Wert gelegt und ist sich auch dessen völlig bewußt gewesen, daß er etwas Neues in der Kirche war. Die Konsequenz der Einführung desselben ist natürlich die, daß ein geschriebenes oder tradiertes Gotteswort überflüssig wird.¹ Es werden auch keine heiligen Schriften, keine Aussagen von Jesus und den Aposteln in diesen Liedern zitiert. Ekstasen und Visionen waren freilich nicht unbekannt im Urchristentum, im Gegenteil; aber der Prophet war sich des Unterschiedes zwischen seiner Persönlichkeit und dem in ihm wirkenden Geiste vollkommen bewußt. Im Montanismus identifizierte sich der Ekstatiker mit Gott selbst und redete als Vater, Sohn und Geist in der ersten Person.² In diesen Liedern ist dies eine gewöhnliche Erscheinung; in vielen Fällen weiß man nicht, wer spricht, ob Gott oder der Ekstatiker.

Als „die neue Weissagung“ wurde der Prophetismus des Montanus bezeichnet. Das Wesen derselben wird von ihm selber mit folgenden Worten erklärt: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich (der Geist) fliege zu ihr wie ein Plektron“ (Epiphanius, Haer. 48, 4). Ein ähnliches Bild findet sich auch in den Oden Salomos: „Wie die Hand über die Zither gleitet, und die Saiten ertönen, so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn“, lesen wir in 6, 1 und der gleiche Ausdruck wird in 14, 8; 26, 3 angewendet.

8. Das Lob des Martyriums.

Ein charakteristischer Zug des Montanismus war der hohe Preis, den man auf die Verfolgung und das Martyrium setzte. Auch die Gegner desselben zeugen von seinen Confessores und Blutzegen. Montanus tadelte insonderheit die Gemeindeleiter, welche vor dem Martyrium flohen (Tertullianus, de fuga 11). Die Lieder Salomos hallen von derselben Stimmung wieder (siehe z. B. No. 29, 35), wenngleich es oft infolge der ekstatischen Form schwierig sein kann zu entscheiden, ob es sich um das Martyrium des Sängers oder den Märtyrertod Christi handelt. Man kann in vollem Ernste die Frage aufstellen, ob nicht der Sänger auf die Verfolgungen abzielt, die von der katholischen Kirche her eintraten, als sie den Montanus verstieß³. Andererseits jubelt er an vielen Stellen über die Unsterblichkeit, die, wie er meint, ihm zuteil geworden war, ein „unsterbliches Leben“ und ein „Leben ohne Tod“ (3, 10; 5, 11; 15, 10; 28, 7; 31, 6; 38, 3).

¹ Dies wurde schon von Tertullianus eingesehen, siehe Bonwetsch, S. 119—122.

² Siehe Bonwetsch, S. 57 ff. ³ Bonwetsch, S. 146.

9. Fasten und Ehe.

Tertullianus gibt uns zu verstehen, daß die Morallehre des Parakleten in hohem Grade die Bedeutung des Fastens und die Wichtigkeit dessen, daß man nur einmal eine Ehe einging, betonte. Hiervon hören wir indessen nichts in diesen Liedern, ebensowenig wie von den Mysterien der Montanisten (vergleiche jedoch oben S. 115f.), vom Osteritus und mit dem Kultus und der Kirchenorganisation zusammenhängenden Einrichtungen. Aber wieviel lesen wir im Psalter und den Psalmen Salomos von derartigen Dingen bei den Juden? Wie wenig Kirchengesetz und heiligen Ritus finden wir in unseren eigenen heiligen Gesängen? Es liegt in der Natur der Sache, daß man ein Gesangbuch nicht zu einem Ritual- und Sittenkodex macht. Dagegen dürfte es aber folgerichtig sein, darauf aufmerksam zu machen, wie wir in diesen Liedern Salomos jegliche Empfindung für die Realitäten des Lebens und seine Aufgaben in Familie, Beruf und sozialer Gemeinschaft gänzlich vermissen. Es ist, als ob der Sänger nur in einem ekstatischen Rausch lebte und verlangte, daß alle anderen auch davon leben sollten. Zu einer solchen Anschauung paßt die Ehe recht schlecht, aber Fasten und exaltierende Mysterien um so besser. Solche kennt auch der Verfasser laut Ode 8, 11. In No. 40 ist ein passant von der Frau die Rede, die ihren Kindern Milch gibt, aber nur als ein Bild für die Stellung des Sängers zu Gott. Dergleichen liest man auch in 16, 1 von dem Landmann und dem Seemann. In No. 20 kommen wirklich einige ethische Äußerungen vor, aber zu eigentümlichem Zwecke. Der Sänger sagt von sich selber, er sei ein „Priester des Herrn“, der ihm Opfer bringt: Gedanken, Gerechtigkeit und Reinheit des Herzens und der Lippen. Weiter heißt es: „Du sollst keinen Fremdling erwerben um den Preis deiner Seele (Harris: deines Silbers) und auch nicht suchen, deinen Nachbar zu verzehren; auch sollst du ihm nicht die Decke seiner Blöße rauben.“ Die Geistlichkeit der Montanisten (Patriarchen, Cenonen und Bischöfe) sollte nach der Verordnung des Montanus von den Mitteln leben, welche bestimmte Geldeinforderer für sie einsammelten. Von der katholischen Kirche wurden sie direkter Räuberei beschuldigt, Eusebius, h. e. V, 18. Es hat nach diesem Liede den Anschein, als hätte der Ekstatiker Montanus als Grenze der Pflicht „der Gläubigen“, Unterstützung zu bezahlen, die Sklaverei und das letzte Kleidungsstück bestimmt!

III. Die Literatur des Montanismus.

Der Montanismus brachte eine reiche Literatur hervor. Aber die rücksichtslose Verfolgung und der Ausrottungskrieg gegen denselben vonseiten der katholischen Kirche scheint alles vernichtet zu haben bis auf einige zerstreute Zitate. Es ist demnach als ein glücklicher Zufall anzusehen, wenn etwas von dieser einst so reichen Literatur aus der allgemeinen Vernichtung hat gerettet werden können. Die Bedingung hierfür scheint gewesen zu sein, daß einzelne Literaturwerke nicht die richtige Ursprungsbezeichnung erhalten hatten oder in einer entlegenen Gemeinde aufbewahrt worden waren, die den Charakter und Inhalt der Schrift nicht so genau kannte, zumal wenn diese keine bestimmte Angabe über ihren Ursprung enthielt oder sich nicht zum Mittler einer außerordentlichen Häresie machte, die auch der einfältigste Bischof instande war herauszufinden.

Wir können auf diese Weise am leichtesten erklären, warum eine solche Liedersammlung wie diese in syrischer Sprache noch bis auf unsere Zeit hat erhalten werden können in einem kleinen christlichen Ort in den Tigrisgegenden, von wo angeblich Harris' Manuskript stammt. Es ist nicht einmal unmöglich, daß man mit Absicht diese Lieder für ein Werk Salomos ausgegeben hat, um sie vor Verfolgung zu schützen.

In *Scriptorum veterum nova collectio* VII, p. 69, in *Patrum doctrina de verbi incarnatione* — ich zitiere nach Bonwetsch S. 197 — wird ein Zitat „aus den Liedern des Montanus“ (Μοντανοῦ ἐκ τῶν ᾠδῶν), Christi Natur und Willen betreffend, mitgeteilt. Nicht ohne Grund hat man in dem Wortlaut desselben einen Beweis für die Christologie einer späteren Zeit zu finden geglaubt, als man darüber stritt, ob Christus einen oder zwei Willen gehabt habe. Völlig sicher ist diese Annahme jedoch nicht. Es kann sich in dem Zitat auch um eine Interpolation in einem der Lieder des Montanus handeln. Jedenfalls scheint es zu beweisen, daß man noch mehrere hundert Jahre nach dem ersten Auftreten des Montanismus von einer Sammlung Lieder des Montanus Kenntnis gehabt hat.

Eine noch frühere Spur scheint in der Tat in Muratoris Kanon ungefähr um das Jahr 200 vorzuliegen. Der stark zerstörte Text am Schluß des berühmten Schriftstückes lautet bekanntlich: „qui etiam novum psalmorum librum marcioni(-tae?) conscripserunt una cum basilide asianorum cataphrygum constitutorem“ (sc. ejicimus).

Der Text ist eigentlich unmöglich zu übersetzen, aber soviel

scheint sicher zu sein, daß sowohl die Marcioniten als auch Basilides und Montanus als Verfasser häretischer Liedersammlungen hervorgehoben werden. Von den Marcioniten¹ und Basilides² ist dies auch von anderer Seite bekannt. Die neuentdeckten Lieder Salomos bestätigen, daß auch Montanus Liederdichter gewesen ist. Ob er als Verfasser aller in diese Sammlung aufgenommenen Lieder anzusehen ist, mag dahingestellt bleiben. Ich habe meinerseits doch keinen Grund gefunden, ihm die Verfasserschaft abzusprechen, wenngleich auch eine Sängerschule denkbar ist.

IV. Der Wert der Lieder.

Harnack hat in seiner in analytischer Hinsicht meisterhaften Behandlung des Inhalts der Lieder mit Recht den außerordentlichen Wert dieses Fundes aus den ältesten Zeiten des Urchristentumes hervorgehoben. Dieser Wert wird keineswegs verringert, selbst wenn die Lieder nicht einer „johanneischen“ Richtung innerhalb des Judentumes angehören sollten. Statt dessen hat der Fund uns auf einmal einen Einblick in das allerinnerste Frömmigkeitsleben des Montanismus gewährt. Wir verstehen durch diese Lieder weit besser als ehemals das Wesen des Montanismus. In allem Wesentlichen hat jedoch Bonwetsch in seinem bedeutenden Werke „Die Geschichte des Montanismus“ 1881 dasselbe richtig gezeichnet.

Vor einer solchen Erscheinung wie dem Montanismus stand die Kirche am Scheidewege. Es galt zu wählen zwischen einer statutarischen oder einer pneumatischen Kirche. Zu beiden fanden sich Ansätze im Urchristentum und dem Neuen Testament, wie dies Harnack so vortrefflich gezeigt hat in seiner ungefähr gleichzeitig mit der Untersuchung über die Lieder Salomos erschienenen Arbeit „Verfassung und Recht der alten Kirche“.

Aber da das pneumatische Urchristentum im Montanismus das prophetische und ekstatische Moment in absurdum ausnutzte, so daß „die neue Weissagung“ geradezu mit Absicht das historische Evangelium und die Autorität der Apostel verdrängen wollte — der montanistische Märtyrer Themison verfaßte eine Epistel, als ob er ein Apostel gewesen wäre, sagt Eusebius (H. E. V, 18, 5) — mußte die Kirche bestimmt und energisch von dieser neuen Offenbarung Abstand nehmen, durch deren Ekstasen das historische Christentum mit gänzlichem Unter-

¹ Nach einer Angabe von dem Syrer Marutha um das Jahr 400. Haucks Real-Enc. IX, S. 804.

² Origenes erwähnt dies nach Harnack S. 10.

gang bedroht wurde. Denn was Gott selbst durch diese Propheten und Prophetinnen redete, mußte ja absolute Gültigkeit haben.

Andererseits erfordert die Gerechtigkeit die Anerkennung, daß die Kirche selbst in vormontanistischer Zeit derartigen prophetischen Offenbarungen völlig geltende Kraft verliehen hatte, und das Neue Testament hat sie gewissermaßen legalisiert. Man erinnere sich nur des Taufbefehls in Mt 28 und der Aussagen des Presbyters Aristion in Mk 16! Vielleicht rühren die eigentümlichen Jesusworte in Mt 19, 12 von der montanistischen Bewegung selbst her.¹ Es kann auch nicht bestritten werden, daß die nun wiedergefundenen Lieder, wenn sie montanistischen Ursprungs sind, in verschiedener Hinsicht außerordentlich ergreifend sind und das Gepräge einer Frömmigkeit tragen, die jedenfalls vom heiligen Geiste Gottes und Jesu Christi getragen ist, ein Ausfluß der göttlichen Kraft, die zu allen Zeiten in den wahren Kindern Gottes lebt.

Anhang.

Sind die Oden Salomos interpoliert?

Nach Harnacks Auffassung sind die Lieder Salomos interpoliert. In der Regel hält er diese Interpolationen für christlichen Ursprungs. In ein paar Fällen hat es den Anschein, als ob seine Auffassung zu der Annahme jüdischer Interpolationen in einem christlichen Urtext führe. Die Lieder 19 und 27 werden als rein christlich angegeben.

Im allgemeinen ist Harnack selbst ziemlich ungewiß über das Vorhandensein und besonders den Umfang der Interpolationen, wenn es sich um jede einzelne für sich handelt.

In 3, 9 soll „den Sohn“ kommen „wie aus einer Pistole geschossen“. V. 9 soll daher eine Interpolation sein. Ich kann nicht einsehen, daß dem so ist. V. 10 paßt ebensogut zu v. 9 wie zu v. 8 und „den Sohn“ ist bereits in dem auch nach Harnack ursprünglichen Text eingeführt durch „den Geliebten“ v. 5, was jedoch nach Harnacks Meinung auf Gott abzielt. Ein Ekstatiker unterscheidet indessen nicht zwischen den Hypostasen der Trinität, weil er sich mit einem jeden von ihnen identifiziert. Bevor v. 9 als Interpolation anerkannt werden kann, muß erst der jüdische Ursprung der Lieder bewiesen sein.

Ebenfalls soll 7, 18 eine Interpolation sein. „Weder auf den Sohn noch auf die Freude an ihm ist man in dem Zusammenhang gefaßt“. Man ist ebensowenig hierauf gefaßt wie auf etwas anderes in diesen

¹ Siehe Fries, Urkristendomensställning till äktenskapet, 1908, S. 10 ff.

ekstatischen Liedern. Ist v. 18 Interpolation, so müssen auch v. 14 bis 15 das gleiche Schicksal teilen. Harnack nimmt dies auch an, gibt aber zu, daß sie an und für sich guten Sinn abgeben. In v. 12 ist ohne Sinn von *θυσία* die Rede. Nestle vermutet ein ursprüngliches *οὐσία*. Meistenteils würde ich eher *παρὰ τοῦ υἱοῦ* supponieren. Bei 8, 23 bemerkt Harnack: „Der Schluß der Ode erscheint christlich.“ Freilich; aber man hat andererseits keine Gründe zu sagen: das übrige erscheint jüdisch. Mit „der Gesalbte“ in 9, 2 soll Christus gemeint sein. Aus diesem Grunde ist der Vers als Interpolation anzusehen. Denn „vom messianischen Ratschluß ist im folgenden schlechterdings nicht die Rede, vielmehr ist der Sänger selbst in der Lage, den erlösenden Willen Gottes zu verkündigen“. Aber aus demselben Grunde ist ja alles, was der Sänger von der Offenbarung Gottes zu sagen hat, unnötig für den Ekstatiker, der alles kennt und weiß.

10, 4^b. 5. 6. 8 kann nicht als Interpolation angesehen werden; es ist, wie Harnack anmerkt, der Dichter selber, der im Namen des Messias redet. Harnack ist selbst sehr im ungewissen darüber, ob das Lied in seinem ganzen Umfang jüdisch oder christlich ist. Aus derselben eigentümlichen Identifikation des Sängers mit dem Messias erklärt sich die Eigentümlichkeit in Ode 17, ohne daß man die Zerstückelung vorzunehmen braucht, die Harnack auf S. 94—95 ausgeführt hat.

Die Rede, die in v. 16, 17 und 19 der Ode 23 über den „Sohn“ und die Dreieinigkeit geführt wird, ist nicht dunkler und unmotivierter als eine ganze Menge von Unerklärtem und Dunklem in diesem ganzen sonderbaren Lied. Der Dunkelheit halber gerade diese Verse als Interpolationen zu stempeln, scheint unmotiviert. Betreffs 24, 1 räumt Harnack ein, daß, was er angeführt habe, eigentlich nichts beweist (S. 81).

„In Ode 29 sind die Verse 6 und 7^a offenbar christlich“ — „ — „ — „ — „ — „ die Verse durchbrechen den Zusammenhang in unerträglicher Weise“ (S. 62). Es mag sein, daß die Gedanken christlich sind, aber der jüdische Inhalt des übrigen Textes geht nirgends mit Bestimmtheit hervor. Soweit ich sehen kann, ist alles in bester Ordnung. Die einzige Schwierigkeit scheint das Wort „Zeichen“ in v. 7 zu machen. Aber warum soll hiermit das Zeichen des Kreuzes gemeint sein? Harnack selbst verweist auf einen anderen Zeichenbegriff in 23, 14; 39, 6. Das Zeichen, auf welches v. 7 abzielt, wird gerade in v. 8 beschrieben (vgl. die Zeichen in 39, 6).

Ode 31. „Der Herr in v. 1 und 2 ist Gott selbst, aber in 3—5 spricht der Sänger nicht vom Gott, sondern vom Sohn Gottes, ohne daß der Übergang angezeigt wäre,“ schreibt Harnack S. 63. Darauf

erklärt er auch vv. 7 ff. für interpoliert. Demnach verbleiben, soweit ich recht sehe, als rein jüdisch vv. 1—2, 6. Auf Seite 97 werden vv. 3 bis 11 für interpoliert erklärt. Unter dieser Voraussetzung sind nur vv. 1—2 jüdisch. Wäre es nicht besser, diese ganze Ode für christlich zu erklären, gerade wie Ode 19 und 27? Nach meinem Dafürhalten ist der Gedanken-gang des Liedes recht einfach. In vv. 1—5 wird das Lebenswerk Christi auf Erden und das Resultat desselben sowohl für ihn selbst als für seine „Söhne“ (Kinder) die Frommen¹ geschildert. So folgt in v. 6 die Ermahnung des Sängers an diese, sich Christi Werk zu eigen zu machen. Schließlich wird durch den Ekstatiker Christus selbst eingeführt, als sein Werk und sein Leiden wie auch den Zweck desselben schildernd.

In Ode 36 soll v. 3 (und 4?) nach Harnack eine christliche Interpolation sein. Der Interpolator soll in v. 4 versucht haben, v. 3 nach-zuahmen. „Aber v. 4 paßt auch zu v. 3 so schlecht, daß man vielleicht annehmen muß, statt v. 3 habe ursprünglich etwas anderes gestanden.“ Aber man kann ja dann ebensowohl annehmen, daß zwischen v. 3 und v. 4 etwas zu lesen gestanden hat, das den Übergang besser vermittelt und v. 4 verständlich gemacht hat, sofern man nicht zu der Annahme seine Zuflucht nimmt, daß der Text fehlerhaft überliefert oder die syrische Übersetzung falsch ist. Wie man sieht, liegt hier kein wirklicher Beweis für christliche Interpolation vor.

In Ode 39, 10 will Harnack das Wort „der Gesalbte“ als Interpolation ansehen. Schon möglich; aber das Wort beweist weder christlichen noch jüdischen Ursprung für sich selbst, noch viel weniger für das ganze Lied. Übrigens hat Schulthess² bewiesen, daß Harnack durch fehlerhafte Übersetzung irreführt worden ist.

Am allermerkwürdigsten scheint mir Harnacks Auffassung von Ode 41 und 42. Diese erstere hält er für eine „Kompilation aus drei Teilen 1—7, 11; 8—10; 12—17, von denen nur der mittlere jüdisch ist.“ Folglich ist das Lied in seinem ganzen Umfange christlich. Es handelte sich demnach in diesem Falle um eine jüdische Interpolation in einem christlichen Liede, während von den meisten Liedern angenommen wird, daß sie jüdisch sind mit christlichen Interpolationen. In Wirklichkeit ist das Lied aus einem Guß und jubelt über den großen Tag des Heils, der im Begriff ist, anzubrechen (v. 4). Der Sänger identifiziert sich hier wie so oft mit dem Gesalbten selbst.

¹ Zum Ausdruck vgl. Jesu Worte in Joh 14, 18. Jesus nennt auch bei den Synoptikern die Jünger seine „Kinder“.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1910, S. 256.

Auch die Ode 42 soll nach Harnack dieselbe wunderliche Komposition aufweisen. Das Lied handelt von dem Herabfahren Christi in das Totenreich, seiner Predigt für die Toten und Auferstehung — alles in bester Ordnung und gegenseitigem Zusammenhang. Allerdings liegt zwischen den Ausdrücken in vv. 15—16 und vv. 17—18 nach Flemmings Übersetzung eine Diskrepanz vor, indem in den ersteren vom Tode gesagt wird, er zeige Barmherzigkeit und lasse Christus in Begleitung vieler zum Leben zurückkehren, die letzteren aber seinen Sieg über das Totenreich schildern. Derartige partielle Widersprüche liegen überall in den Religionen vor, zumal wenn es sich um eschatologische Dinge handelt. Aber Flemming hat hier unrichtig übersetzt. Es soll nicht heißen: „Die Hölle war ‚barmherzig‘“, sondern: ‚unglücklich‘, ‚elend‘ (miser). Die ganze Beweisführung Harnacks ist also durch eine fehlerhafte Übersetzung irregeführt. Wollte man jedoch vv. 15—16 ausschließen, so wäre dies an und für sich nicht unmöglich, denn das Lied würde seinen christlichen Charakter nicht verändern. Dem widerspricht jedoch, daß „ihn“ in v. 17 offenbar an „den Tod“ in v. 16 anknüpft. Harnack weiß selber nicht, wie man Klarheit in diese Sache bringen soll. Über vv. 4—16, von denen er vermutet, daß sie jüdisch sind, äußert er: „Sie sind, so wie sie lauten, ganz rätselhaft und ganz unverständlich.“

La mention du temple dans les Odes de Salomon.

Par **Alfred Loisy**, Paris.

Bien qu'on ait déjà passablement écrit sur les quatre premiers versets de l'Ode **IV**, où il est parlé du sanctuaire de Dieu, et sur le v. 8 de l'Ode **VI**, où il est fait mention expresse du temple, peut-être n'est-il pas inutile d'éclairer le sens de ces passages par une considération attentive de leur contexte et des endroits parallèles que présentent les autres Odes.

L'interprétation littérale a trouvé d'abord des partisans. Diverses interprétations spirituelles ont été ensuite proposées. L'idée d'un sens figuré ne peut être taxée d'invraisemblance, puisque le langage des Odes est presque partout métaphorique et allégorique; à raison de ce caractère général, il semblerait plutôt étrange que l'auteur ait pu parler d'un objet aussi concret et matériellement déterminé que le temple de Jérusalem et celui de Léontopolis ou le sanctuaire des Samaritains. Mais cet argument n'entre pas dans le fond du sujet, et le sens des textes est à déterminer premièrement par les textes mêmes.

Si l'on prend à la lettre le commencement de l'Ode **IV**, on est amené à considérer la suite comme en étant indépendante: deux odes primitivement distinctes auraient été réunies en une seule. Cependant la conclusion de l'Ode **IV** paraît être en étroite correspondance avec le début. Comme l'auteur a dit d'abord que Dieu a choisi son sanctuaire avant de créer les lieux (v. 3), il dit à la fin (v. 14) que tous les dons de Dieu, c'est-à-dire les dons spirituels qui ont été signalés dans le corps de l'ode, ont été prévus et institués dès le principe par le Seigneur qui a tout créé. L'on est donc engagé à penser que le sanctuaire appartient à la même catégorie des biens mystiques et divins que le cœur de Dieu donné à ses fidèles (v. 6), que le sceau imprimé sur les armées de Dieu et sur les archanges élus (v. 8), que la rosée et les sources d'où coulent le lait et le miel (v. 10). Et comme le psalmiste dit que

le sanctuaire choisi dès l'éternité ne sera pas changé (vv. 1—2, 4), il dit que les dons divins, établis dès le principe et maintenant accordés, ne seront pas repris (vv. 11—14). La structure logique de l'ode est donc parfaitement une, et c'est sur cette unité que se doit fonder l'interprétation. Le sanctuaire est le lieu des biens dont il est parlé ensuite; il est le lieu de Dieu et des bienfaits que procure sa communion. Or les biens dont il s'agit n'ont aucun rapport avec le service du temple hiérosolymitain. Le lieu de Dieu sera donc plutôt la société des fidèles qui ont reçu le cœur de Dieu, qui sont marqués de son sceau, qui sont admis à sa communion. Ce ne peut être le paradis des bienheureux, car le sanctuaire de Dieu est pour le psalmiste chose aussi actuelle que le don du cœur divin, la possession du sceau, et la communion du Seigneur. Le sanctuaire est bien un paradis, mais c'est celui qui est décrit dans l'Ode **XI**: terre plantée d'arbres qui sont les justes (v. 15) non les bienheureux; car on les représente simplement comme de zélés travailleurs, appliqués aux bonnes œuvres et se détournant du mal (v. 17).

L'eau parlante qui, dans l'Ode **XI**, s'approche des lèvres du psalmiste et l'enivre (vv. 6—7), est sans doute la même que les sources qui, dans l'Ode **IV**, font couler le lait et le miel. Pareillement la circoncision spirituelle qui fait germer la grâce et qui est un principe de salut (Ode **XI**, 1, 3), doit être identique au sceau dont sont marquées les armées de Dieu (Ode **IV**, 8). Ce même sceau revient dans l'Ode **VIII**, où l'on dit que Dieu l'a placé sur le visage de ses élus, de ceux qu'il a connus avant qu'ils fussent et dont il a formé les membres (vv. 16—17), de ceux qui sont son œuvre contre laquelle nul ne saurait prévaloir (vv. 19—20). Ces prédestinés, qui sont l'œuvre de Dieu, ne sont-ils pas le temple qu'il s'est choisi de toute éternité? Le sceau divin reparaît dans l'Ode **X**, où il est parlé des empreintes de lumière qui ont été placées sur le cœur de ceux qui sont maintenant sauvés (vv. 7—8), sur le cœur des gentils autrefois dispersés et qui désormais sont rassemblés en un seul groupe (v. 6). Ce groupe de sauvés ne peut manquer d'être en rapport avec le sanctuaire que Dieu, d'après l'Ode **IV**, veut habiter à l'exclusion de tout autre. Mais n'est-ce pas leur groupe qui forme le sanctuaire même? Car ce n'est pas le temple qui est leur centre de ralliement; ils marchent dans la vie du Christ mystique (Ode **X**, 8), et ce doit être le groupe ainsi constitué qui est le sanctuaire de Dieu. «Le lieu de séjour du Verbe est l'homme, et sa vérité est amour», dit ailleurs notre psalmiste (Ode **XII**, 11).

On retrouve le même sanctuaire à la fin de l'Ode **XXII**, où le

monde se dissout pour renaître, le rocher de Dieu servant de fondement à ce monde nouveau, qui est le royaume de Dieu et le séjour des saints (vv. 11—12). Il s'agit ici d'un temple spirituel, comme l'indique suffisamment la mention du royaume de Dieu. La pierre fondamentale de l'édifice ne peut guère être que le Christ lui-même, dont l'œuvre est décrite en termes figurés dans le corps de l'ode. Bien que le psalmiste y décrive une résurrection de morts, avec tombeaux qui s'ouvrent et ossements qui se revêtent de chair, il ne paraît pas autrement certain que le tableau doive s'entendre de la résurrection dernière et du paradis des bienheureux. Il faudrait supposer que l'auteur ferait parler le Christ seulement après la fin du monde, le règne des bienheureux ayant commencé. La perspective ne serait peut-être pas très naturelle, étant donné que l'œuvre du Christ mystique est présentée comme s'accomplissant actuellement. Le travail de résurrection (vv. 8—10) pourrait s'entendre au sens figuré, tout comme la victoire que le Christ dit avoir remportée de ses mains sur le dragon à sept têtes (v. 5). A ce combat contre le dragon se rattache l'extermination de sa postérité, l'auteur ayant probablement pensé à Gen. III, 15; or cette extermination ne peut guère s'interpréter qu'au sens moral et figurer l'impuissance des incrédules et des méchants à empêcher l'œuvre de salut, l'aplanissement de la voie que Dieu ouvre devant les croyants (v. 7). Le dragon à sept têtes est l'antique serpent et Satan: c'est le règne de Satan parmi les hommes qui a été brisé lorsque Dieu a fait descendre des hauteurs son envoyé (v. 1).

L'Ode VI mentionne expressément le temple (v. 8), mais dans un contexte qui invite à n'y point voir un édifice matériel. Le psalmiste a commencé par louer l'Esprit divin qui parle en lui, et tout aussitôt il décrit le débordement d'un ruisseau qui devient océan, qui remplit toute la terre, qui a désaltéré tous ceux qui avaient soif, portant au temple tout ce qu'il avait inondé et renversé (vv. 7—18). Les images ne sont pas très bien suivies, mais l'auteur ne s'arrête pas à considérer qu'un déluge fait autre chose qu'abreuver ceux qui ont soif. Car son ruisseau n'est pas un cours d'eau, son océan débordant n'est pas une mer; c'est l'Esprit de Dieu partout répandu, qui peut inonder le monde sans le noyer, et qui apaise la soif qu'ont de Dieu ses fidèles. Il est difficile d'admettre, ainsi qu'on l'a supposé, que ce déluge d'esprit viendrait se ruer contre le temple de Jérusalem pour le détruire. Cette interprétation s'appuie sur une conjecture que le sens général du passage ne justifie pas, que le caractère commun des Odes n'autorise pas davantage: la destruction du temple ne pourrait signifier que la destruction

du judaïsme, attendu que le déluge dont on parle ne saurait être en même temps l'armée de Titus et l'effusion de l'Esprit Saint. Mais à quel moment de l'histoire a-t-on pu dire que le judaïsme avait été détruit par l'effusion de l'Esprit dans tout l'univers? L'idée de destruction n'est pas dominante dans la pensée du psalmiste, mais celle de force à la fois irrésistible et conquérante: rien n'arrête l'invasion de l'Esprit, et partout elle fait des recrues, des recrues pour le temple. Ajoutons que nulle part ailleurs les Odes n'insinuent la préoccupation de montrer que le judaïsme a été vaincu, et bien moins encore qu'il n'existe plus.

Il ne s'agit donc pas de renverser le temple juif. Il ne s'agit pas davantage d'y amener tous les hommes. Si le texte est bien conservé, si le psalmiste a réellement parlé d'un temple et voulu signifier que des élus recrutés de toutes les parties du monde y trouveraient place, son temple ne peut être que le lieu mystique où entrent ceux qui ont été abreuvés par le déluge d'Esprit, c'est-à-dire la société des prédestinés. Le temple n'est pas plus une réalité matérielle que le ruisseau qui devient océan. Le débordement de l'Esprit ne saurait aboutir au portique de Salomon. Et l'on pourrait aussi demander à quel moment de l'histoire se serait produit dans tout l'univers ce mouvement de pèlerinage vers le sanctuaire d'Israël.

On ne se propose pas de traiter ici la question de l'origine des Odes. Autrement il y aurait lieu d'insister sur ce que l'effusion de l'Esprit, nonobstant ce qui est dit de sa furie débordante, paraît soumise à une économie régulière; elle suit son cours en dépit des obstacles que lui suscitent les gens qui retiennent l'eau (v. 9). Ces digues ont l'air d'être autre chose que la simple résistance de ceux qui ne veulent pas se convertir. L'eau divine a ses ministres, à qui elle est confiée et qui s'en servent pour arracher à la mort spirituelle ceux qui aspirent à cette boisson salubre. L'auteur ne s'exprimerait pas autrement s'il avait en vue quelque service de propagande, un apostolat organisé, d'une société de foi, avec ses rites d'admission et d'initiation, qui sont également visés dans le sceau mystique de l'Ode **IV**, et l'eau parlante de l'Ode **XI**, et le déluge de notre Ode **VI**.

L'image de la source qui devient un fleuve et une mer ne laisse pas d'être empruntée à Ézéchiel (**XLVII**), et c'est parce qu'il empruntait cette image au prophète que l'auteur a été amené à parler du temple. Dans le premier passage, concernant le sanctuaire choisi dès l'éternité, il a dû également s'inspirer des textes bibliques où Yahvveh parle du lieu qu'il a d'avance élu pour y mettre son nom. Ces allusions à l'Ancien Testament n'ont rien qui doive surprendre; mais l'auteur les utilise en

figure, conformément au procédé allégorique dont il fait un emploi constant. Le temple de Jérusalem est pour lui l'image typique de la société des saints. Quant aux «lieux plus jeunes», qui ne doivent pas être préférés à celui que Dieu a désigné (Ode IV, 3—4), ils ne peuvent non plus être considérés comme de simples lieux de culte. De même que le vrai temple, dans la pensée du psalmiste, est antérieur à la création du monde, rien n'empêche d'admettre qu'il considère comme sanctuaires moins anciens toutes les sociétés religieuses autres que celle dont il fait partie.

The Old Georgian Version of Acts.

By **Fred. C. Conybeare**, Oxford.

A few years ago Prof. Lake of Leiden took in my behalf photographs of certain folios, chosen more or less at random, of some of the oldest Georgian codices in the Laura and other monasteries at Athos. Among these folios were six embracing the old Georgian Version of Acts 5, 37—7, 23 and 7, 38—8, 20. The Codex of which a part was thus photographed, must, judging from the style of its handwriting, be not later than the thirteenth century, and is probably of the twelfth. Its nineteenth quire begins at Acts 6, 2, as is indicated by the number 19 placed above the text. The text varies so much from that printed in the Georgian Bible of Moscow, and reprinted in the copies of the Bible Society of London, that I have thought it better to reproduce the photographs in facsimiles. Two facts emerge. On the one hand a comparison of the printed edition with the manuscript, shews that the former has been much pruned and altered, so that we cannot rely on it as a record of the oldest form of the version which was probably made in the fifth or sixth century. On the other hand a comparison with Tischendorf's text of the text involved by the Ms. text—and I have retranslated it carefully into Greek—shews that the old Georgian version abounded in early western readings, and especially in those of the Graeco-Latin uncials D E. Such readings occur in Acts 6, 8; 6, 10; 6, 11; 7, 1; 7, 4; 7, 15; 7, 17; 7, 37; 7, 44; 7, 49; 7, 58; 8, 8,—a large number in so short a section of the text.

In addition to these variants recognisable in the apparatus of Tischendorf's *Editio octava*, the Georgian Ms. furnishes a number of readings which cannot be so identified. Several of these, e. g. 6, 12; 7, 2; 7, 11; 7, 13; 7, 52; 8, 1; 8, 4; 8, 15; 8, 17, can hardly be set down to paraphrase or looseness of rendering. They are too characteristic, and must surely have found a place in the text from which the translator made his version. This I should *a priori* expect to have been an old Syriac version; but I have sought in vain for Syriasms and semitic turns in the text. But before deciding in the negative against

this hypothesis, it is necessary to compare a larger proportion of the text with the Peshito, and with such citations as remain of the older Syriac text. In any case I hope this essay will serve to convince textual critics that the old Georgian texts are worthy of more consideration than has hitherto been extended to them.

Ch. 5.

37 . . . Καὶ ἀπέστηεν λαὸν ἱκανὸν ὅπισω αὐτοῦ· κακείνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν.

38. Καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν, ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων, καὶ ἄφετε αὐτούς· ἐὰν ἡ ἐξ ἀνθρώπων ὁ λόγος οὗτος ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται. 39. εἰ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς,

Μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε;

40. Ἐπείσθησαν δὲ αὐτῷ, καὶ προσκαλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους, δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἀπέλυσαν αὐτούς. 41. οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου χαίροντες ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἀτιμασθῆναι. 42. πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ μένοντες οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν.

Ch. 6.

(Title.) Πράξεις τῶν ἁγίων Ἀποστόλων.

1. Ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους,

ᾧ ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν¹.

2. Τότε προσκαλεσάμενοι οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις.

3. Ἐπικέψασθε οὖν, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἐπὶ πληρεῖς πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης. 4. ἡμεῖς δὲ προσευχή,

Καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν· 5. καὶ ἤρρεεν ὁ λόγος οὗτος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν,

Καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα, 6. καὶ ἔστησαν ἐναντίον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι,

Ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτῶν. 7. καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἤϋξανεν, καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα,

¹ Lit. quia negligebatur ministerium de die in diem viduarum eorum.

Πολύς τε ὄχλος τῶν ἀρχιερέων ὑπήκουεν τῇ πίστει.
πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων.

8. Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

9. Ἀνέστησαν τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῶν λεγομένων Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ λόγῳ. 10. καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιτεῖναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ᾧ ἐλάλει.

11. Τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας ὅτι ἀκηκόαμεν αὐτοῦ ῥήματα βλασφημίας λαλοῦντος εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν. 12. καὶ συνεκίνησαν τε τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους,

Καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γραμματεῖς, καὶ ἐπιστάντες Στεφάνῳ ἤγαγον ἀπὸ τοῦ συνεδρίου. 13. ἔστησαν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται λαλῶν κακὰ κατὰ τοῦ τόπου τούτου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου. 14. ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λέγοντος,

“Ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάζει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. 15. ἀτενίσαντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου. Ch. 7, 1. εἶπεν αὐτῷ ὁ ἀρχιερεὺς· εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει;

2. “Ὁ δὲ ἔφη· ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατέ μου. ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ ὄντι ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ τῶν Ἀσσυρίων πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν ἐν Χαράν.

3. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου, καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν ἣν ἂν δείξω σοι. 4. τότε ἐξελθὼν ἐκ γῆς Χαλδαίων κατώκησεν ἐν Χαράν· καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ μετώκησεν εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἣν νῦν ὑμεῖς κατοικεῖτε. 5. καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός,

Καὶ ἐπηγγείλατο αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνου.

6. Ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεὸς οὕτως· ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ ἄλλοτρίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτοὺς καὶ κακώσουσιν τετρακόσια ἔτη.

7. Καὶ τὸ ἔθνος ᾧ ἂν δουλεύουσιν, κρινῶ, εἶπεν ὁ κύριος· καὶ μετὰ ταῦτα ἐξελεύσονται καὶ λατρεύουσιν μοι ἐν τῇ γῇ ταύτῃ. 8. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς· καὶ οὗτος ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ καὶ περιέτεμεν αὐτὸν τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ, καὶ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰακώβ τοὺς δώδεκα πατριάρχας. 9. καὶ οἱ πατριάρχαι ζηλώσαντες τὸν Ἰωσήφ ἀπέδοντο αὐτὸν εἰς Αἴγυπτον· καὶ ἦν ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. 10. καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ¹ χάριν καὶ σοφίαν ἔναντι Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου, καὶ κατέστησεν αὐτὸν ἡγού-

¹ αὐτῷ is added above the line.

μενον ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ἐφ' ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ. 11. ἐγένετο λιμὸς ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν ὅλῃ τῇ γῇ Χαναὰν καὶ θλίψις μεγάλη, καὶ οὐχ εὗρισκον χορτάσματα οἱ πατέρες ἡμῶν. 12. ἀκούσας Ἰακώβ ὄντα τιτία εἰς Αἴγυπτον ἐξαπέστειλεν τοὺς πατέρας ἡμῶν πρῶτον. 13. καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ ἀνεγνωρίσθη Ἰωσήφ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, καὶ φανερόν ἐγένετο τῷ οἴκῳ τοῦ Φαραῶ τὸ γένος τοῦ Ἰωσήφ. 14. ἀποστείλας δὲ Ἰωσήφ μετεκαλέσατο τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ πᾶσαν τὴν συγγένειαν αὐτοῦ ἐν ψυχαῖς ἐβδομήκοντα πέντε. 15. καὶ κατέβη Ἰακώβ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐτελεύτησεν ἐκεῖ καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν, 16. καὶ μετετέθησαν εἰς Συχέμ καὶ ἐτέθησαν ἐν τῷ μνήματι ᾧ ὠνήσατο Ἀβραὰμ τιμῆς ἀργυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἐμῶρ τοῦ Συχέμ. 17. καθὼς δὲ ἡγγιζεν ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας ἧς ἐπηγγείλατο ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ, ἠΰξεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ. 18. ἀνέστη ἕτερος βασιλεὺς ὃς οὐκ ᾔδει τὸν Ἰωσήφ. 19. οὗτος κατασοφισάμενος τὸ γένος ἡμῶν ἐκάκωσεν τοὺς πατέρας ἡμῶν τοῦ ποιεῖν ἔκθετα τὰ βρέφη αὐτῶν εἰς τὸ μὴ ζωογονεῖσθαι. 20. ἐν ᾧ καιρῷ ἐγεννήθη Μωϋσῆς, καὶ ἦν ἀστείος ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ ἀνετράφη τρεῖς μῆνας ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. 21. ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ, ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ Φαραῶ, καὶ ἀνεθρέψατο αὐτὸν ἑαυτῇ εἰς υἱόν. 22. καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς ἐν πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων· ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ. 23. ὥς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρακονταέτης χρόνος¹ ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐπισκέψασθαι . . .

* * *

37 . . . αὐτοῦ ἀκούσεσθε.

38. Οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν.

Καὶ ἐδέξατο τὰ λόγια ζωῆς δοῦναι ὑμῖν, 39. οἷς οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες ὑμῶν, ἀλλὰ ἀπώσαντο καὶ ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς γῆν Αἴγυπτον, 40. εἶπον τῷ Μωϋσῇ καὶ τῷ Ἀαρών.

Ποίησον ἡμῖν θεοὺς οἱ προπορεύονται ἡμῶν.

Ὁ γὰρ Μωϋσῆς ὃς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, οὐκ οἶδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ.

41. Καὶ ἐμοσχοποίησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδῶλῳ, καὶ εὐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν.

42. Ἐστρεψεν καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, καθὼς γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν· μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηνέκατέ μοι, οἶκος Ἰσραὴλ; 43. καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥεμφά, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν; καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος.

44. Ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν ἐν τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ,

¹ quadraginta anni temporis eius.

καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσεῖ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑώρακει. 45. ἦν καὶ εἰσήγαγον οἱ πατέρες ἡμῶν διαδεξάμενοι μετὰ Ἰησοῦ ἐν τῇ κατασχέσει τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξέωσεν ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου τῶν πατέρων ἡμῶν, ἕως τῶν ἡμερῶν Δαυεὶδ, 46. ὃς εὗρεν χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἡτήσατο εὗρεῖν σκῆνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ.

47. Σολομῶν δὲ ὑποδόμησεν οἶκον. 48. ἀλλ' οὐχ ὁ ὑψιστος ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει· 49. ὁ οὐρανὸς θρόνος μοί ἐστι, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου ἐστίν. ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι, λέγει κύριος, ἢ τίς τόπος ἔσται τῆς καταπαύσεώς μου; 50. οὐχὶ ἡ χεὶρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα;

51. Σκληροὶ καὶ σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς αἰὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν, οὕτως καὶ ὑμεῖς. 52. τίνας τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας

Περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ ἁγίου καὶ δικαίου

Οὐ ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε, 53. οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.

54. Ἀκούσαντες διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον ἐπ' αὐτὸν τοὺς ὀδόντας αὐτῶν. 55. ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου, Ἀτένικας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, 56. καὶ εἶπεν· ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους,

Καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ ἐστῶτα: 57. ἀκούσαντες αὐτοῦ φωνῇ μεγάλῃ ἔκραξαν καὶ τὰ ὦτα σύνεσχον καὶ ὠρμησαν ἐπ' αὐτόν· 58. καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον· οἱ δὲ φονεύοντες ἀπέθεντο τὰ ἱματῖα αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου τινὸς καλουμένου Σαύλου, 59. καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον, ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα· κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, δέξαι τὸ πνευμά μου. 60. θεοὶ δὲ τὰ γόνατα

Φωνῇ μεγάλῃ ἔλεγεν· κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.

Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. Ch. 8, 1. Ὁ Σαῦλος ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναίρεσει αὐτοῦ.

Ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ. καὶ πάντες διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας,

Καὶ τῆς Σαμαρίας πλην τῶν ἀποστόλων· 2. καὶ ἐνέδυσαν τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς, καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ.

Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων.

3. Ὁ Σαῦλος ἐλυμαίνετο τὰς ἐκκλησίας, κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος καὶ κύρων ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακὴν. 4. οἱ ἀπόστολοι διέμενον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον τῆς ζωῆς. 5. Φίλιππος κατελθὼν εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας,

Ἐκήρυσεν τὸν Χριστὸν. 6. προσείχον οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· 7. τῶν γὰρ ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα, βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο, πολλοὶ τε παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν.

8. Ἐγένετο δὲ χαρὰ μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. 9. ἀνὴρ τις ἦν ὀνόματι Σίμων, προϋπῆρχεν ἐν τῇ πόλει, μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρίας, λέγων ἑαυτὸν μέγαν τινὰ εἶναι.

10. Ὅτι προσείχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἡ λεγομένη δύναμις μεγάλη, 11. ᾧ προσείχον

Διὰ τὸ ἱκανῶς χρόνῳ ταῖς μαγίαις ἐξεστακέναι αὐτοὺς. 12. ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. 13. ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν καὶ βαπτισθεὶς

Ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο. 14. ἀκούσαντες οὖν οἱ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην, οἵτινες 15. καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως ἐπέλθῃ ἐπ' αὐτοὺς πνεῦμα ἅγιον. 16. οὐδέπω γὰρ αὐτῶν ἦν ἐπ' οὐδενὶ ἐπιπεπτωκὸς πνεῦμα ἅγιον, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 17. τότε ἐπέτιθεν αὐτῶν τὰς χεῖρας καὶ ἦλθεν αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον. 18. ἰδὼν ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως τῶν ἀποστόλων δίδεται πνεῦμα ἅγιον, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα, 19. λέγων· δότε καμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ᾧ ἂν ἐπιθῶ τὴν χεῖρα λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον. 20. εἶπεν πρὸς αὐτὸν Πέτρος· τὸ ἀργύριόν σου cὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπωλείαν σοι . . .

Notes on the Georgian Version.

5, 37. ἱκανόν is added after λαόν in A²HP sah syr arm aeth and before λαόν in E. Both the Georgian (*mravali*) and the Armenian (*bazoum*) would equally render πολὺν read in CD⁸⁷, but elsewhere they render the phrase in the same way.

5, 38. The printed Georgian NT renders βουλή accurately by *vrakua*. In the Ms. *sitqua* is read, which can only mean λόγος. Perhaps the latter was substituted in accordance with the familiar antithesis of λόγος καὶ ἔργον.

The edition retains ὅτι, *ramethou*.

5, 39. The printed text renders δέ by *kolo*. It is noticeable how the Ms. ignores such particles as ὅτι in 5, 38, δέ here and in 6, 1, γὰρ in 6, 14, καὶ in 6, 15, δέ in 7, 1 and 7, 11 and 7, 12 and 7, 42 and 7, 54; 8, 1; 8, 3; 8, 5; 8, 6; 8, 9; 8, 18.

Tafel I zu Conybeare, The Old Georgian Version of Acts.

Դիտաւ: Տեւեւ ձեղնոր
 առ: արի մի նման: Իւր:
 շնորհակցն քրիստոս
 Յղորդ: Իւր ճարձիցն
 եր ղչփորս արի ժնն
 մը քրքրաւորս ղեկի
 Դեւծնդիմիտն ճարձ
 Դեմ արեւն: Եւ ճար
 վարձախոս: Ժնն քրքրեւ
 Դարձ արարեւանիս: Դ
 Դնաւ արեւն ճարձ քրքրե
 Եւ: Եւ ճարձաւորս Եւ:
 Դնեւ արեւ արի քրք
 քրիմքրորս Եւ ճարձ
 քրքր Դժնդիմիտն Դն
 առ ճարձաւոր Դարձաւ
 արեւն քրքրեւ: Դղծ Ե
 Դղքրեւ Դնաւ: Եւ ճարձ
 Եւ ճարձաւորս:
 Դիւ քրքրեւ Դնաւ արեւն
 քրքր քրքրեւ քրքրեւ

ձեռքս: Ծաղիկով
 կնիկն ձեռնե կցառուե
 ձեռքս: Ի՞նչ արեցի
 դու անոռու քրտն:
 Իրճիւ լռե՞ծ Ծաղառ
 «Ե՛ս ան լո՞ծ Ե՛րդ ծոցս
 ձեռնի ծախքս արկուն
 ձուն Ե՛սով: Ետո՞ւ
 դիտիւ արքայծարձ:
 Լուռս ղեկարկածառս
 Ետիւ կնիկեւ ձեռ
 ցալքիտուն արեւ մնաց
 ձեռնս: Եւս քո դիմ
 դիպ արեւո: Եւստոս
 ուռնաբարկ Ե՛ր արեւ,
 արեւո: Կրկնով արե
 յե մայրով: Եւսդ եւ
 արեւին ղեմարկումս
 Եվս Ե՛ր արեւ Ե՛ր արեւ
 մայրովս կրկնարեւ
 Ե՛ս Ե՛ս Ե՛ս Ե՛ս Ե՛ս Ե՛ս
 Ե՛ս

[illegible]

Եւ յապարհ շինեալ
 երկնս երեսորդեա ձեռ
 նախորդ երեսնէս եւ
 բերեալ ձեռն ձեռն առ
 Բարեկ ընդգրկաւ զոս
 Եւ յընդմիջեալ երկուս
 Լի իրօն ուն զարդ
 Եւ Եգիպտոս յարգեա
 Յիւր ժնն եւ
 Ի վիժ թոյն զբարոյն
 Եւ զբար զնոյն առ զարդ
 զգուր զայ զիտորն
 Եւ ծածկեալ եւ զարդ
 Եւ զարդեմն Եւ զար
 Ժողովն Եւ զարդ
 Եւ եւրոպայադործ
 Եւ զար Բարեկ զար ծած
 զիտորն Եւ զարդ
 եւրոպայեա եւ զար
 Ժողովն եւ զարդ

[illegible]

յոման քրիշտոսորդ
 դա քաւաւ ծն յիւ
 ուղիժմանցէ: Եւ ի
 եւկալմարդէն հեռդ
 եւրդն ծն եւծեփոր
 դարտեալ: Եւ քրիստոս
 տարն ալկա: զի՜ծո
 ծո դրիմդ ցաւ:

քան շոքի՜ք զի՜ծո քի
 ծաւառ իւր զի՜ծո
 ւր ծի՜ծո: Եւ քրիստոս
 զի՜ծո դարձեալ ծաւառ

իմն ուժի՜ք ծաւառ
 Եւ քրիստոս ծաւառ

ի ծաւառաւ զի՜ծո
 զի՜ծոնցաւ զի՜ծոն
 ծաւառ ուղիւ: Եւ ծաւառ
 ուժի՜ք զի՜ծո քրիստոս
 եւ զի՜ծոն եւ ծաւառ
 եւ ծաւառ ուղիւ: Եւ ծաւառ
 ուժի՜ք զի՜ծո քրիստոս

[illegible][illegible]

Tafel III zu Conybeare, The Old Georgian Version of Acts.

αὐτούς is involved by *matha* of the MS. The edition renders αὐτό or αὐτόν, *misa*.

The Ms. by adding *w* before *ipowneth* implies εὐρέθωμεν rather than εὐρεθῆτε.

5, 40. μὴ λαλεῖν] The edition implies μὴ λαλεῖν ἔτι, and this reading, though Tischendorf does not record it, is also involved by the Armenian *mi evs khausel*.

5, 41. Tisch following the uncials omits αὐτοῦ after ὀνόματος.

5, 42. μένοντες (*iqofodes*) may be due to paraphrase on the part of the Georgian translator. The edition omits it, but adds the words καὶ κατ' οἶκον, *saklsa*.

6, 1. Literally the Georgian is equivalent to ὅτι παρεθεωρεῖτο ἡ διακονία ἢ καθημερινὴ τῶν χηρῶν αὐτῶν.

6, 2. The Georgian adopts the latin word *tabula* (*table*) to render τραπέζα.

6, 3. The Georgian renders ἐπιλέκασθε in the sense of *choose, eligite*, using the same verb which renders ἐξελέξαντο in vs. 5.

6, 7. The edition has ἱερέων.

6, 8. Over this verse the title is given: *Acts of the holy apostles*, and the same recurs at the beginning of each of the Pentecostal lections, which however are not numbered in the margins.

The edition omits the words ἐν τῷ ὀνόματι κτλ. which stand in DE 5; 13; 81; 180 sah.

6, 9. Georgian spells *Libertimi*.

The addition λόγῳ may be due to an attempt on the part of a translator to render συνζητοῦντες.

6, 10. DE and Beda add τῷ ἁγίῳ after πνεύματι.

6, 11. λέγοντας κτλ.] Literally: "who said that we have heard from him words of blasphemy, which he spoke about Moses and God." βλασφημίας in $\aleph^* D^{87}$ 137. vg arm.

6, 12. The edition omits καὶ τοὺς ἄρχοντας and agrees with Tisch in the rest of the verse. The peculiarities of the Ms. readings find no echo in the apparatus of Tisch. Note that the same word *creboulī* in Georgian signifies both συνέδριον and συναγωγή. It renders ἐπιπάντες otherwise than the edition.

6, 13. The Ms. uses another equivalent for the word λέγοντας than the edition. The latter also involves ῥήματα βλασφημίας where the Ms. has merely *borotisa* as if to render κακὰ λέγων or κακολογῶν.

6, 14. The edition retains γάρ.

6, 15. Edition retains πάντες.

- 7, 1. D reads τοῦτο for ταῦτα.
- 7, 2. τῶν Ἀccυρίων is omitted in the edition, which also varies in its rendering of πρὶν ἢ.
- 7, 3. Edition retains καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου.
- 7, 4. Edition involves κάκειθεν and μετώκισεν αὐτόν. The Ms. omits αὐτόν and probably renders μετώκησεν which is read in D*EHP al 25 (ex his nonnulli om αὐτόν), as Tisch remarks.
- 7, 5. Edition renders δοῦναι and αὐτήν and μετ' αὐτόν omitted by the MS.
- 7, 6. The Georgian conflates the readings οὕτως and αὐτῷ of the Grk. Mss. But D Irenaeus add πρὸς αὐτόν, and their text may underlie the version. τὸ σπέρμα σου stands in ⳨ 15; 18; 27; 36. The LXX has the order πάροικον ἔσται τὸ σπ. c.
- 7, 7. The edition retains ἐγὼ after κρίνω. Of the variant ἐν τῇ γῇ ταύτῃ there is no trace in other sources.
- 7, 8. οὗτος for οὕτως is read in certain minuscules.
- 7, 11. The variants of the Georgian are unattested in other sources.
- 7, 12. Edition renders δέ.
- 7, 13. Of the addition τῷ οἴκῳ τοῦ there is no trace in other texts, and the edition omits. But in Gen 45, 16 we read of Joseph's revealing of himself to his brethren: διεβόηθη ἡ φωνὴ εἰς τὸν οἶκον Φαραώ.
- 7, 14. The edition adds Ἰακώβ after τ. πατ. αὐτ. with many of the Gk. Mss.
- 7, 15. The edition omits ἐκεῖ and retains αὐτός after ἐτελεύτησεν. E Syr^{sch} have ἐκεῖ αὐτός. The Ms. has here the pure reading.
- 7, 16. D^{gr} H have τοῦ Συχέμ.
- 7, 17. DE Beda have ἐπηγγέλατο.
- 7, 18. The edition retains ἄχρι οὗ before ἀνέστη and ἐπ' Αἴγυπτον after ἕτερος βασιλεὺς. The Codices DEHP 31. 61 al plu and Syr^p ^{txt} Chr. omit ἐπ' αἴγ.
- 7, 19. ACEHP and other sources add ἡμῶν after πατέρας. DEHP Chr. transpose ἔκθετα after ποιεῖν.
- 7, 20. ἐναντίον or ἐνώπιον may be due to paraphrase.
- 7, 37. CDE al plu vg and eastern versions add αὐτοῦ ἀκούσεσθε, which Tisch following ⳨ ABHP and most minuscules rejects.
- 7, 38. Edition has ὃς ἐδέξατο *romelinan sheithsqnarna*. The Ms. uses the verb *moekouna*.
λόγια ζωῆς]. The Georgian phrase exactly renders *verba vitae* of vg. The edition has ἡμῖν for ὑμῖν which stands in ⳨ B 36; 43.

7, 39. The edition has ἡμῶν for ὑμῶν which stands in 36; 61; 105. ^{Ir^{int} 245}.

The edition omits γῆν.

7, 40. τῷ Μωϋσῇ καί] Evidently a blunder. The edition omits. It also adds οὗτος after ὁ γὰρ Μωϋσῆς.

7, 41. Edition retains the plural ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις.

7, 42. The Greek text reads ὁ θεός after ἔστρεψεν δέ.

Edition has προσηνέγκατέ μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἔτη οἶκος Ἰσραήλ, which no other source omits.

7, 44. D*E^{gr} Syr^p arm add ἐν before τοῖς πατράσιν.

7, 47. Edition renders αὐτῷ before οἶκον.

7, 48. ναοῖς is added in HP al pler cat arm Chr.

7, 49. The Georgian implies μου with D* and d (*meus*) rather than μοι.

7, 51. The words κληροὶ καὶ must be a blunder.

7, 52. τοῦ ἁγίου καὶ is omitted in Edition and in all other sources.

The edition retains νῦν after οὖ.

7, 54. Edition retains δέ ταῦτα.

E adds αὐτῶν after ὀδόντας.

7, 57. The Ms. renders: They when they heard this with a loud cry exclaimed and laid their hands to their ears and rushed upon him. The edition has: But they with a loud cry made exclamation and laid their hands to their ears and threw themselves with one accord on him.

7, 58. D tol add τινος after νεανίου. The edition varies greatly from the Ms. in its rendering of this verse. The Ms. = "And they took outside the city and stoned Stephen. But those who were slayers took off their raiment and laid it at the feet of a certain youth, whose name was Saul."

7, 59. ἐπικαλ. καὶ λέγ.] literally: But he prayed and said.

C, certain minuscules and Chr. add Χριστέ after Ἰησοῦ.

8, 1. Edition renders δέ after Σαῦλος and after ἐγένετο.

It also renders ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ in the Singular, and has ἐπὶ τὰς ἐκκλησίας τὰς ἐν Ἱεροσολύμοις. The reading τοῦ θεοῦ occurs in no other source.

8, 2. ἐνέδυκαν. The Georgian word *shemoses* means *clothed* or *dressed*. It may be a paraphrase of *συνεκόμιζαν*.

8, 3. The edition renders δέ. D has ὁ δὲ Σαῦλος.

8, 4. The edition has the reading of the Grk. Mss.: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διήλθον. The Ms. has the unusual equivalent *egnes* for ἔμενον. Its reading accords with vs. 1.

8, 5. The edition reads εἰς πόλιν instead of εἰς τὴν π. of the Ms., and adds αὐτοῖς after ἐκήρυκεν.

8, 6. The edition retains δέ after προσεῖχον; and renders προσεῖχον by *erchda* where the Ms. reads *hkedwida*. The Ms. paraphrases thus: "The crowd marked the words which he spoke to them with one accord to listen to them and to behold the wonders which he wrought."

Syr^{sch} seems to omit ὑπὸ τοῦ Φιλίππου.

8, 7. The edition supplies πολλοὶ or rather πολλῶν.

Below the Ms. rendered literally = multi paralytici etiam et claudi sanati sunt.

8, 8. χαρὰ μεγάλης stands in DEHP Syr^p arm Chr.

8, 9. The edition excludes the words λέγων κτλ. for some reason or another.

8, 10. The Ms. implies λεγομένη rather than καλουμένη. The edition omits both and reads ἡ μεγάλη simply.

8, 11. The Ms. renders προσεῖχον δέ by *da edzides*, the edition by *kholo erchdes*.

8, 13. The Ms. paraphrases προσκατερῶν thus: "persevering and adhering to". The edition has *dadgromil* alone, equivalent to *sticking to*. They also vary in their renderings of μεγάλας.

8, 15. The edition renders ὅπως λάβωσιν. The Ms. rendering may be a paraphrase, but cp. Acts 1, 8. In vs. 19 below the Ms. renders λαμβάνη.

8, 17. Here again the edition renders ἐλάβανον. It also renders ἐπ' αὐτούς.

8, 18. Tisch omits τὸ ἅγιον after πνεῦμα with 8 B sah *const-apost*.

8, 19. The edition has τὰς χεῖρας and varies from the Ms. in its rendering of ἐπιθῶ.

In rendering the Georgian text back into Greek I have kept the divisions marked in the manuscript by blank spaces and capital letters. It probably reproduces the textual arrangement of an earlier source.

Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten.

Von Lic. Dr. Hans Windisch in Leipzig.

Es ist allgemeine Annahme, daß die Synoptiker die Wirksamkeit Jesu auf wenig über ein Jahr, Johannes auf über zwei, wenn nicht drei Jahre angeben. Dort ist der Anhalt das Ährenlesen der Jünger, das in die Anfangszeit zu fallen scheint Mk 2, 23; Mt 12, 1; Lk 6, 1; hier verweist man auf die Feste, die der Chronologie ein sicheres Schema geben. Während über diesen chronologischen Rahmen der Evangelien schon viel verhandelt worden ist,¹ hat man sich, soviel ich sehe, in letzter Zeit² nicht allzu tief mit der Frage eingelassen, wie sich denn das Erzählte zu diesem Rahmen verhalte, wie es ihn ausfülle. Dies Versäumnis hat seine guten Gründe. Einmal zeigen die Evangelisten selbst wenig Interesse an einer sicheren chronologischen Umspannung ihrer Geschichte; man hat bei ihrer Lektüre zunächst den Eindruck einer zeitlosen Unbestimmtheit der Erzählung.³ Daraus hat

¹ Vgl. zuletzt J. Boehmer, Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. 52, 1910 S. 121—147).

² Aus früherer Zeit ist vor allem zu nennen Sevin, Chronologie des Lebens Jesu² 1874, der auf S. 149 ff. eine nach allen drei Synoptikern orientierte chronologische Übersicht über den Lebensgang Jesu versucht, die er auf folgende Kalenderdaten stützt: Ährenraufen im Monat Mai; Konflikt mit den Rabbinen Mk 3 nach Pfingsten, da Mk 3, 22 auf Rückkehr der in Galiläa ansässigen Rabbinen von der Pfingstfeier in Jerusalem zu deuten ist (!); Zeichenforderung nach dem Laubhüttenfest, von dem die betreffenden Pharisäer eben zurückgekehrt sind (!); Einforderung der Tempelsteuer im Februar Mt 17; Todespassah im März. Aus neuerer Zeit wäre etwa zu verweisen auf O. Holtzmann Neutestamentl. Zeitgeschichte² 1906 S. 140 f., der die ersten Konflikte in die Zeit zwischen Passah und Pfingsten, den letzten Zusammenstoß auf galiläischen Boden in den Herbst, die unsteten Wanderungen in den Winter, die Rückkehr nach Galiläa in den Anfang des nächsten Jahres (Zeit der Einsammlung der Tempelsteuer) und den Aufbruch nach Jerusalem auf Ende Februar verlegt.

³ Vgl. J. Weiß, Das älteste Evangelium 1903 S. 19 f. 136. 151. 363, J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien² 1911 S. 39 f. 43.

die Kritik neuerdings die Folgerung gezogen, daß bei einer wirklich historischen Bestimmung der Wirksamkeit Jesu auch auf die synoptischen Evangelien und die bei ihnen vorliegende Reihenfolge der Geschichten wenig oder nichts zu geben sei. Sogar das eine synoptische Jahr wird angezweifelt; nur den Eindruck läßt man gelten, „daß wir eine Geschichte von nicht langer Dauer vor uns haben“.¹ So einleuchtend das klingt, so notwendig ist es doch, immer wieder die Voraussetzungen solcher Kritik zu prüfen. Vor allem darf sich die Exegese nicht beherrschen lassen von dem Interesse des Historikers, der nur fragt, ob sich aus den Überlieferungen nach den Methoden unsrer Historie eine Geschichte rekonstruieren läßt oder nicht. Dem Exegeten liegt zuerst die Untersuchung ob, welche Gedanken sich die Evangelisten selbst von dem Verlauf der Wirksamkeit Jesu gemacht haben und welche Vorstellung sich bei genauer Prüfung aus ihren eignen Darstellungen erheben läßt. Und zwar geziemt es sich dabei, daß jeder einzelne Evangelist als ein selbständiges Individuum für sich genommen werde. Die synoptische Kritik darf nicht so weit übertrieben werden, daß der eigenartige Charakter jedes einzelnen Erzählers durch sie verwischt wird.

1.

Der Evangelist Markus ist der Schöpfer des synoptischen Rahmens, die späteren Synoptiker haben ihren viel reichhaltigeren Stoff doch in sein Schema eingefügt. Ihn wollen wir zuerst fragen, welche Zeitdauer die von ihm berichtete Geschichte einnimmt.

Es finden sich nun zwei Arten von relativen Zeitangaben in Mk, die Hindeutung auf die Erntezeit 2, 23² und die Daten des Jerusalemer Aufenthalts, die sich um den Termin des Passahfestes gruppieren. Sehen wir einmal von der erstgenannten Angabe ab, die vielleicht von dem Schriftsteller gar nicht nach ihrer chronologischen Bedeutung erfaßt wurde, und untersuchen wir: auf welche Zeitdauer wird ein Leser, der mit den Ernteverhältnissen Syriens nicht vertraut ist, die öffentliche Wirksamkeit Jesu, wie sie der Evangelist beschreibt, wohl veranschlagen.³

¹ Vgl. Heitmüller in seinem Artikel „Jesus Christus“ in Schiele's Handwörterbuch „Religion in Geschichte und Gegenwart“ II Sp. 367 f.

² Vgl. Wellhausen, *Evangelium Marci*² S. 20.

³ Selbstverständlich können wir nur ganz ungefähre Mutmaßungen (Minimal-schätzungen!) anstellen; die Evangelisten sind ja weit entfernt von der Exaktheit, mit der etwa Xenophon in seiner *Anabasis* verfährt.

Nach der Gefängennahme des Täuflers tritt Jesus mit seinem Evangelium in Galiläa auf 1, 14 f., am See vorübergehend, beruft er die ersten Jünger in seine Nachfolge, zieht mit ihnen in Kapernaum ein und lehrt sofort am nächsten Sabbat¹ in der Synagoge; nach dem Gottesdienst kehrt er bei Simon ein und heilt dessen Schwiegermutter, nach Sonnenuntergang macht er noch eine Menge Kranke aus der Stadt gesund und begibt sich am nächsten Morgen auf eine Predigtreise durch ganz Galiläa 1, 39, von der Mk nur eine einzige Episode, die Heilung eines Aussätzigen zu berichten weiß, die indes zur Folge hat, daß er keine Stadt mehr zu betreten wagt, vielmehr die öden Gegenden aufsucht, wo ihn die Heilungssüchtigen freilich doch zu finden wissen 1, 45. Da Jesus sich erst nach jenem Sabbat in Galiläa bekanntmacht, ist wohl die allgemeine Bemerkung 1, 14 f. als Überschrift zu 1, 16—45 zu denken; also haben wir zu dem einen Tag in Kapernaum nur die Predigtreise zu ziehen. Ihre Zeitdauer ist schwer zu berechnen; wollten wir annehmen, daß Jesus nur an Sabbaten in den Synagogen lehrte,² so erhalten wir viele Wochen, vielleicht mehrere Monate;³ dann hätten wir sofort einen erschreckenden Beweis für die Dürftigkeit der Überlieferung, die von dieser langen und bedeutsamen Tätigkeit Jesu nur das kleine Ereignis mitteilt, das zu einem jähen Abbruch des öffentlichen Auftretens führte. Aber wer weiß, ob Mk nur an sabbatliches Reden in den Synagogen der einzelnen Städte denkt. Wahrscheinlicher ist, daß er meint, Jesus sei nun von Ort zu Ort gewandert, um seine „Botschaft“ auszurichten. Dazu bedurfte er aber in jedem Ort wie zu Kapernaum nur einer einzigen öffentlichen Versammlung. Bei der Hast, die Mk in den ersten Kapiteln seinem Helden beilegt, ist nicht zu denken, daß Jesus sechs Tage geruht und nur alle sieben Tage gepredigt habe. Man hat an eine rastlose Wanderung zu denken, wie sie etwa Mt 10, 23 beschrieben wird; hat Jesus dazu nur die Orte der nächsten Umgebung von Kapernaum berührt 1, 38,⁴ so konnte sie in

¹ Die Berufung kann am Freitag vormittag erfolgt sein, vgl. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus 1910 S. 57.

² Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes⁴ II S. 499 ff.

³ Vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus² 1905 S. 173. Wohlenberg a. a. O. S. 73 f. Homanner, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 1908 in Bardenhewers biblischen Studien XIII 3 S. 94 meint, daß „selbst vier Monate intensivster Predigt-tätigkeit für Galiläa noch zu kurz sind“. Aber eine Predigt-tätigkeit, die sich, wie H. betont, nur auf die Sabbate beschränkt, ist nicht intensiv zu nennen.

⁴ Diese Annahme findet darin ihre Bestätigung, daß nach Mk 6, 1 ff. Jesus erst viel später nach Nazareth kommt, und zwar offenbar zum erstenmal, und daß nach Mk 6, 7 ff. sich noch die Aussendung von zwölf unterstützenden Boten nötig macht.

zwei Wochen erledigt sein, wenn sie nicht gar wegen der Heilung schon früher abgebrochen werden mußte. Dann liegen zwischen dem ersten und zweiten Besuch Kapernaums kaum mehr als drei Wochen. Auch bei dieser Annahme ist die Probe hart genug, auf die unsere Wißbegier gestellt wird.

Der zweite Besuch in Kapernaum 2, 1—4, 35, der nach Verlauf einiger Tage 2, 1 folgt, bringt den ersten Zusammenstoß mit den Rabbinen bei einer Hausversammlung; nach deren Auflösung geht Jesus an den See hinaus, beruft den Zöllner Levi und nimmt die Mahlzeit — doch wohl noch am selben Tage im Sinne des Mk — in dessen Hause ein. Die Anfrage über das Fasten 2, 18 wird wohl sogleich im Anschluß an die eben berichtete Beschwerde (18^a ist Zwischenbemerkung des Evangelisten) stattgefunden haben (also handelt 2, 1—22 von den Ereignissen eines Tages), das Ährenausraufen und seine Rechtfertigung kann sehr wohl am ersten Sabbat seit der Rückkehr, sonst an einem der nächsten Sabbate erfolgt sein; jedenfalls¹ ist der Synagogenbesuch und die Heilung, die sich dabei ereignete, nach Mk auf eben diesen Sabbat zu setzen (vgl. καὶ μετὰ τὸ ἐκεῖθεν 3, 1). Nun geht Jesus an den See, wo sich große Massen aus ganz Syrien um ihn sammeln, wohl durch die Gerüchte von der Predigtreise angelockt. Die Szene wird sich nach Mk an einem Tage abgespielt haben — wenn die Menge länger bleibt, wird das hervorgehoben, auch konnte das Boot nicht tagelang bereitgehalten werden 3, 9.¹ Von der Massenkur aufbrechend, steigt er auf den Berg 3, 13 und ruft zwölf Jünger zu sich. Dann kehrt er nach Haus zurück 3, 20² und sieht sofort — das darf man wohl eintragen — die Massen der Stadtbewohner um sich geschart. Inzwischen haben sich Rabbinen aus Jerusalem eingefunden, die wohl von der messianischen Botschaft und den bisherigen Konflikten gehört hatten. In der genannten Versammlung rechtfertigt sich Jesus vor dem Volke gegen die Verleumdung, die diese Männer gegen ihn ausgestreut haben, in kurzen scharfen Worten. Zum Schluß weist er seine Mutter

Unsere Schätzung braucht sich also nicht nach der Angabe des Josephus, Vita 45 § 235 zu richten, wonach Galiläa allerdings 204 Städte und Dörfer gezählt haben soll. Wie gering die Entfernungen der am See Genezareth gelegenen Ortschaften sind, kann man aus Furrers Aufsatz „Die Ortschaften am See Genezareth“ Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins II 1879 S. 52—74 ersehen.

¹ Vgl. J. Weiß in den Schriften des NT. 1906 I¹ S. 90.

² Die Annahme Wohlenbergs a. a. O. S. 108, zwischen 3, 19 und 20 habe ein längerer Zeitabschnitt gelegen, widerspricht der Darstellungsweise des Mk, der die Ereignisse eng aneinanderdrängt.

und seine Brüder¹ ab, die von Nazareth herübergekommen sind, um den anscheinend von Verstand gekommenen Sohn und Bruder festzunehmen. Dann zieht Jesus wieder an den See 4, 1 und erzählt das Gleichnis vom Säemann, nach Trennung vom Volke deutet er den Jüngern das Gleichnis, fügt kleinere Sprüche und zwei weitere Parabeln hinzu. Die allgemeine Bemerkung 4, 33 f., die solche Belehrung vor Volk und Jünger zur Regel erhebt, kann keine längere Lehrperiode behaupten; denn die nun folgende Überfahrt über den See wird am Abend desselben Tages ausgeführt 4, 35.

Für den ganzen zweiten Besuch in Kapernaum mit seinen sechs Konflikten und seinen zwei Ausflügen an die See brauchen wir nicht mehr als zwei Wochen anzunehmen. Mk kann sehr wohl meinen, daß die Gleichnisrede an der See und im Jüngerkreis an demselben Tag gehalten sei, an dem die Verwandten ihn holen wollten. Hier können wir von dem Bericht befriedigt sein: die zwei Wochen sind reich genug an aufregenden und bedeutsamen Ereignissen, wenn auch das Erzählte auf einige wenige Tage zusammengedrängt wird.

Am Abend fährt Jesus mit den Jüngern über den See 4, 35—41; gleich nach der Landung läuft ihnen der Tobsüchtige entgegen, der nach kurzer Unterredung von seinen dämonischen Insassen befreit wird; die erschreckten Hirten fliehen in die nahe Stadt, die Stadtbewohner kommen heraus und ersuchen Jesus, ihr Gebiet wieder zu verlassen 5, 14—17. So fährt Jesus wieder zurück 5, 21. Ob er auch nur eine Nacht in Peräa zugebracht hat? Der Evangelist wird es kaum meinen; daß die erste Fahrt schon abends erfolgte, hat er vergessen¹. Der ganze Ausflug ist eine Episode von wenigen Stunden.

Nach seiner Rückkehr (doch wohl nach Kapernaum) sammelt sich sofort das Volk am See um ihn 5, 21; da folgt er einem Synagogenvorsteher Jairus in die Stadt, unterwegs heilt er ungewollt die blutflüssige Frau; im Hause des Jair rettet er dessen Tochter vom Tode. Dann besucht er seine Vaterstadt. In Kapernaum ist er also wohl nur einen Tag gewesen. In Nazareth verweilt er bis zum nächsten Sabbat 6, 2, dann zieht er wieder lehrend in den Dörfern umher 6, 6 und sendet nun auch seine zwölf Jünger zu einer Reise aus, auf der sie Buße predigen und Krankheiten heilen 6, 7—12. Für dieses Unternehmen setzen wir etwa vier Wochen an² und bedauern nur, daß von

¹ Vielleicht ist ὁπίσθεν γεγόμενος erst von dem Bearbeiter eingesetzt, vgl. J. Weiß, Das älteste Evgl. S. 181; Wohlenberg a. a. O. S. 119. 160.

² Das ist keinesfalls zu niedrig gegriffen: sechs kleine Trupps, die das galiläische Land durchziehen, kommen bald durch! Allerdings ist unsicher, wie weit wir die

den Erlebnissen der Reisenden uns gar nichts überliefert wird, ebenso wenig von den Schicksalen Jesu in dieser Zeit. Nach der Wiedervereinigung der kleinen Schar 6, 30 fährt Jesus mit den Jüngern in eine einsame Gegend, damit sie sich erholen können 6, 31 f. Aber das Volk erkennt sie und überholt sie, spät am Abend — desselben Tages — entschließt sich Jesus zur wunderbaren Speisung der Hungrigen. In der Nacht kehren sie über den See zurück nach Bethsaida¹ (?), die Jünger zu Schiff, Jesus den größten Teil zu Fuß. Sofort nach der Landung in Genezareth fängt das Gedränge um den Wunderarzt wieder an, der heilend durch Dorf und Stadt und Land zieht 6, 53—56. Die hastige Wanderung² mag eine Woche gedauert haben; sie ist ganz und gar von Heilungen erfüllt zu denken.

Nun sammeln sich wieder Pharisäer und Rabbinen aus Jerusalem um Jesus und beobachten ihn und seine Jünger 7, 1 f., stellen ihn wegen der Unreinigkeit der Jünger zur Rede und erfahren eine kurze Abfertigung. Als bald ruft Jesus das Volk, damit es einen kurzen Spruch vernehme, und zu Hause angelangt, bespricht er sich mit den Jüngern über den Fall. Darnach bricht er auf über die Nordgrenze 7, 24. Der Zusammenstoß bedeutet also den Abbruch seiner Wanderungen in galiläischem Lande; daß er ihn bewirkt habe, ist freilich nur unser Schluß.

Wie lange er in Phönizien sich aufhält, ist nicht gesagt; erzählt wird nur eine einzige Begebenheit in einem Ort, die Begegnung mit einer heidnischen Mutter. Wir behelfen uns wieder mit der ungefähren

Grenzen von Galiläa zu ziehen haben. Man legt am besten das Gebiet des Antipas zugrunde (vgl. W. Oehler, Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus, Zeitschr. d. dtsh. Pal.-Vereins 28. Band), das nach der 14. Karte in Guthe's Bibel-atlas (1911) etwa 2000 qkm mißt, also etwa der sächsischen Oberlausitz oder dem Herzogtum Anhalt an Umfang entspricht. Man kann weiter nach der Karte, die Schwöbel dem 27. Bande derselben Zeitschr. beigegeben hat, die heute gangbaren Wege berechnen; sie summieren sich für das bezeichnete Gebiet auf nicht viel über 400 km. Ein gewöhnlicher Tourist, der 30 km für die Tagesreise ansetzt (Guthe), könnte diese Strecken hintereinanderweg in 14 Tagen zurücklegen. Reiseprediger brauchen natürlich längere Zeit, zumal wenn sie sich an einem Orte mehrere Tage aufhalten; aber Galiläa ist ja auch bei der Aussendung auf 6 Gruppen verteilt gewesen, dazu kommt, daß gewiß nicht das ganze Galiläa jüdisch war.

¹ Auch hier könnte man eine Kalenderangabe finden, wenn man auf die Grünheit des Grases Wert legt, die Mk hervorhebt 6, 39 und sich sagen läßt, daß grünes Gras nur zur Osterzeit, nicht noch in späteren Monaten zu finden sei, vgl. Homanner a. a. O. S. 86 f. 98 und s. u.

² J. Weiß in den Schriften des NT.s I 1 S. 122.

Annahme von *zwei* Wochen¹ und wundern uns, daß über das, was Jesus auf der Wanderung in fremdem Lande mit den Jüngern gesprochen hat, nichts verlautet.

Nach der Rückkehr zieht Jesus durch Galiläa durch in die Gegend der Dekapolis 7, 31. Dort heilt er einen Taubstummen 7, 32—37. „In jenen Tagen“ scharen sich wieder die Massen, an die vier-tausend, um ihn; nach drei Tagen sättigt er sie durch Wunderkraft 8, 1—9. Nun fährt er ans galiläische Ufer nach Dalmanutha und trifft wieder mit den Pharisäern zusammen. Die Begegnung kann nur wenige Minuten gedauert haben, dann fährt er wieder über See 8, 10 bis 13; auf der Fahrt wohl noch findet ein Gespräch mit den Jüngern statt 8, 14—21. In Bethsaida gelandet, heilt er einen Blinden 8, 22—26; von da zieht er nach Norden in die Gegend von Cäsarea Philippi 8, 27. Der ganze Aufenthalt an den Ufern des galiläischen Sees nimmt nicht viel mehr als eine Woche in Anspruch.

Auf der Wanderung im Reich des Philippus findet das Gespräch über das Messiasium Jesu statt 8, 27—33; ihm folgt eine Belehrung, zu dem auch das Volk, man weiß nicht woher, herangeholt wird 8, 34—9, 1. „Sechs Tage darnach“ nimmt Jesus drei seiner Jünger auf einen Berg, um sich vor ihnen zu verklären 9, 2—8. Beim Abstieg unterredet er sich mit ihnen 9—13; nachdem er wieder zu den übrigen Jüngern gestoßen ist, heilt er einen mondsüchtigen Knaben 14—27; in einem Hause angekommen, bespricht er sich auch über diesen Fall in Kürze mit den Jüngern 28 f. Wir haben wieder zwei Wochen, in jeder Woche einen Tag durch einen Komplex von kurzen Szenen bezeichnet.

Jetzt zieht er unerkannt durch Galiläa nach Kapernaun, die Jünger von neuem über die Notwendigkeit seines Leidens belehrend 9, 30—32; zu Hause angelangt, regt er ein Gespräch mit den Jüngern an, das durch die Frage des Johannes auf verschiedene Gegenstände ausge-dehnt wird 9, 33—50. Dann bricht er auf, um durch Peräa nach Je-rusalem zu ziehen 10, 1. Zwischen Erklärung und Abreise liegt höchstens eine Woche, gefüllt durch Wanderung und zwei Jünger-gespräche.

Nun wandert Jesus von Galiläa durch Peräa über Jericho nach Jerusalem. Unterwegs hält er eine Volkspredigt 10, 1, über deren In-

¹ Davon entfallen auf die Hin- und Rückwanderung vier bis sechs Tage. Vgl. Homanner a. a. O. S. 91, Wohlenberg S. 211. Zu διὰ Σιδῶνος 7, 31 vgl. Wellhausen, Evgl. Mc.² S. 58.

halt wir leider nichts erfahren, entscheidet eine rabbinische Streitfrage, die ihm die Pharisäer vorlegen, belehrt in einem Hause darnach kurz die Jünger über denselben Fall und segnet — wohl in eben diesem Hause — die Kinder. Bei der Fortsetzung der Wanderung hält ihn ein reicher Mann mit einer wichtigen Frage auf, Jesus bespricht sich mit ihm, muß ihn von sich gehen lassen und offenbart noch den Jüngern die Aussichten von Reich und Arm. An einem weiteren Punkt der Wanderung belehrt er sie zum drittenmal über sein Leiden. Da wenden sich die Zebedäiden an ihn mit ihrer Bitte und werden zurechtgewiesen; darauf bekommen alle Jünger ihre Aufklärung. Nun ziehen sie — offenbar ohne langen Aufenthalt — durch Jericho durch 10, 46. Am Ausgang der Stadt wird die Wanderung wider Wunsch der Begleiter durch eine Blindenheilung kurz unterbrochen. In Bethanien angelangt,¹ läßt sich Jesus aus dem nächsten Dorf den Esel holen, dann zieht er friedlich in Jerusalem ein. Die ganze Reise kann durch die angeführten kurzen Szenen nicht wesentlich ausgedehnt worden sein; wir haben also nur eine Woche für sie anzusetzen.² Sie scheint noch verhältnismäßig reich an Erinnerungen.

In Jerusalem besucht Jesus sofort den Tempel und geht am Abend nach Bethanien 11, 11. Am folgenden Tag verflucht er früh den Feigenbaum, und reinigt den Tempel 11, 12—19. Am dritten Tag sehen sie den Fluch erfüllt 11, 20—25; im Tempel wird er nach seiner Vollmacht gefragt, erzählt das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, entscheidet über die Steuer und die Auferstehung, über das höchste Gebot und über den Davidssohn, schilt die Rabbinen im Verlauf einer Rede, beobachtet die Almosengeber, weissagt beim Verlassen des Tempels dessen Zerstörung 13, 1—2 und enthüllt, auf dem Ölberg sitzend, vier Jüngern die Schrecken der Zukunft. Zwei Tage vor Passah beschließt der Rat seinen Tod 14, 1 f. In Bethanien wird er gesalbt 14, 3—9, Judas verspricht ihn zu verraten 10—11. Dann feiert er das Passah mit den Jüngern. Auf dem Heimweg wird er überfallen, gefangen genommen, noch in der Nacht zum Verhör vor den Rat geschleppt, am nächsten Morgen 15, 1 dem Pilatus überliefert, von

¹ Der Weg von Jericho nach Jerusalem wird nach O. Holtzmann, *Leben Jesu* 1901 S. 306, zu sechs Stunden gerechnet.

² O. Holtzmann, *Leben Jesu* S. 286 spricht von zwei Wochen, Zahn a. a. O. S. 579 von einer langsamen Annäherung; aber die Stellen, auf die Z. verweist, Mt 20, 17. 29. 21, 1 begründen die Annahme für Mt so wenig wie für Mk. Der gewöhnliche Reiseweg von Galiläa nach Jerusalem nahm 3 Tage in Anspruch, vgl. Joseph. Vita 52 § 269; über Peräa wird man nach Guthe etwa 2 Tage mehr gebraucht haben.

Pilatus verurteilt, gegen neun Uhr gekreuzigt 15, 25; gegen drei Uhr nachmittags haucht er seine Seele aus 34—37. So belaufen sich auch die Tage in Jerusalem auf knapp eine Woche.¹

Rechnen wir nun die von uns erschlossenen oder vom Erzähler selbst bezeichneten Zeitangaben zusammen.

- | | |
|--|-------------------|
| a) Erster Tag in Kapernaum 1, 21—34 | 1 Tag |
| b) Erste Predigtreise des messianischen Herolds in der
Nachbarschaft von Kapernaum 1, 38—45 | 3 Wochen |
| c) Zweiter Besuch in Kapernaum 2, 1—5, 43 | 2 Wochen |
| d) Ausflug über den See 4, 35—5, 21 | $\frac{1}{2}$ Tag |
| e) Besuch in Nazareth und Aussendung der Jünger 6, 1—13 | 4 Wochen |
| f) Zweiter Ausflug über den See und erneute Reise
des Wunderarztes durch das Land 6, 30—7, 23 | 1 Woche |
| g) Ausflug nach Phönizien 7, 24—30 | 2 Wochen |
| h) Wanderung um die Ufer des Sees 7, 31—8, 26 | 1 Woche |
| i) Wanderung in das Reich des Philippus 8, 27—9, 29 | 2 Wochen |
| k) Letzter Aufenthalt in Galiläa 9, 30—50 | 1 Woche |
| l) Wanderung nach Jerusalem 10, 1—11, 11 | 1 Woche |
| m) Aufenthalt in Jerusalem bis zur Kreuzigung 11, 12—15, 39 | 1 Woche |

Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 18 Wochen oder $4\frac{1}{2}$ Monate

Man halte sich nicht bei der Unsicherheit der angenommenen Schätzungen auf. Es kommt ja nicht auf die wirkliche Dauer der Wirksamkeit an, sondern es sollen subjektive Schätzungen sein, wie sie der Leser auf Grund der Angaben des Evangelisten mit Fug und Recht vornehmen kann. Natürlich können einige Zeiträume wie die Reisen und Ausflüge reichlicher bemessen werden; nur gibt das Erzählte an sich zu längerer Ausdehnung keinen Anlaß. Jedenfalls ist zuzugestehen, daß der von Mk gegebene Bericht sehr wohl sich in $4\frac{1}{2}$ Monaten unterbringen läßt.

Was ist nun in diesen viereinhalb Monaten geschehen und mit was für einzelnen Taten und Erlebnissen sind diese viereinhalb Monate bei Mk gefüllt?

Die Zeitbestimmungen ergeben zunächst ein bedeutsames Charakteristikum für die Art des Auftretens Jesu: er erscheint vor allem als ein unruhiger, rastlos hin und hereilender Wanderprediger. Ein einziger Posten zeigt ihn in zweiwöchentlichem Aufenthalt an einem Ort (c), aber auch da zieht er wenigstens in der nächsten Umgegend der Stadt herum. Sonst finden wir ihn ohne Ausnahme von Ort zu

¹ Der Annahme widerspricht nicht das καθ' ἡμέραν 14, 49.

Ort wandernd: predigend oder heilend zieht er durch Galiläa, fährt über den See die Kreuz und Quer, macht nirgends längere Rast als höchstens zwei, drei Tage, wandert zweimal allein mit den Jüngern in die Fremde, wandert zurückgezogen durch Galiläa, um von da in der Öffentlichkeit die Reise nach Jerusalem anzutreten; auch in der Hauptstadt finden wir wenig Ruhepunkte, schließlich ergreift ihn die rohe Gewalt, schleppt ihn von Verhör zu Verhör und zuletzt den Weg des verurteilten Verbrechers zur Richtstätte.

Nur vier Abschnitte sind durch eine größere Folge von Ereignissen bezeichnet, die beiden ersten Besuche in Kapernaum (a, c), die Festreise (l) und die Jerusalemer Woche (m). Der erste Tag in Kapernaum ist in seinem ganzen Verlauf veranschaulicht, ebenso sind aus dem zweiten längeren Aufenthalt daselbst mehrere vollbesetzte Tage herausgehoben, in die zwischen den beiden Auslandsreisen liegende Woche (h) fallen wenigstens zwei Heilungen, ein Naturwunder, ein kurzer Zusammenstoß mit den Feinden und ein Gespräch mit den Jüngern; die Festreise ist (l) viermal belebt durch Anreden solcher, die eine Belehrung, Entscheidung, seinen Segen von ihm wünschen, einmal durch einen Kranken, den er heilt. Nur in Jerusalem heben sich die einzelnen Tage durch ihre Taten und Erlebnisse voneinander ab. — Damit haben wir schon Einzelheiten berührt. Die Mehrzahl der Wanderungen wird nur durch summarische Angaben oder durch ein oder zwei Erlebnisse oder Zwischenfälle charakterisiert. Von der ersten Reise (b) wird uns genauer nur erzählt, durch welche Umstände sie vorzeitig abgebrochen wurde; die zweite Reise (d) wird gleich nach der ersten Strecke zu Ende gebracht; von der zweiten Predigtreise (e), an der sich auch die Jünger beteiligen, ist nur der Mißerfolg des Meisters in der ersten Stadt, der er sich anbot, beschrieben. Die Reisen ins Ausland (g, i) sind nur durch ein oder zwei Szenen bezeichnet, die Rückwanderung durch Galiläa (k) durch zwei Unterredungen mit den Jüngern. Auf zwölf Wochen (b e g i k) fallen nur acht konkrete Szenen (Heilung des Aussätzigen, Auftreten in Nazareth, Begegnung mit der syrischen Mutter, Gespräch bei Cäsarea Philippi, Verklärung, Heilung des epileptischen Knaben, Belehrung über das Leiden und über die Pflichten der Jünger)! Was geschah sonst in diesen langen Zeiten? Warum erfahren wir nicht mehr?

Es ergibt sich also bei unserer Betrachtung eine merkwürdige Stoffverteilung: besetzte Tage und einigermaßen besetzte Wochen wechseln mit Zeitabschnitten, die von einer allgemeinen Charakterisierung abgesehen, nur durch ein bedeutsames Erlebnis am Anfang, im Verlauf oder am Schluß hervorstechen. Man möchte annehmen,

daß die Erinnerung an dem einzelnen Erlebnis haftete und daß die chronologische Umrahmung nur eben zur Verdeutlichung der Einzelszene herzukam: Jesus heilte einmal ein syrisches Mädchen — damals, als er über die Grenze gegangen war; er speiste einmal vier-tausend Menschen — damals, als er um den See herumzog; er nahm das Bekenntnis der Jünger entgegen — damals, als er in das Land des Philipp gezogen war. Der Zeitabschnitt ist vielfach lediglich durch den Szeneriewechsel bedingt, den die mannigfachen einzelnen Geschichten mit sich bringen. Einzelne Geschichten sind aber zunächst auch da anzunehmen, wo ein größerer Zusammenhang gegeben scheint. Die mancherlei Begebenheiten beim zweiten längerem Aufenthalt in Kapernaum z. B. (c) hängen nicht innerlich zusammen, sondern sind vom Evangelisten aneinandergereiht; seinem Geschmack ist es wohl auch zu danken, daß wir Erlebnisse auf der Reise nach Jerusalem erzählt bekommen: die Anfrage über Ehescheidung, die Versammlung der Kinder, die Begegnung des Reichen sind Szenen, die kaum auf einer Reise durch Peräa sich denken lassen; sie wären besser in Kapernaum oder Jerusalem untergebracht. Der Evangelist hat sie an diese Stelle gesetzt, um auch dieser bedeutsamen Reise einen Inhalt zu geben. Nur zwei Abschnitte haben inneren Zusammenhang, der erste Tag in Kapernaum und die Jerusalemer Tage; aber auch bei dem Jerusalemer Aufenthalt zerfällt der Bericht in einzelne Szenen und bei einigen möchte man fragen, ob sie nicht ebenso-gut in Galiläa passiert sein könnten.

Jetzt können wir sagen, wie der Aufbau des Mk zustande gekommen ist. Der Evangelist hatte eine Menge einzelner Geschichten vor sich, dazu ein paar Gleichnisse und rahmenlose Aussprüche.¹ Einige wenige waren an ein bestimmtes Lokal gebunden: Kapernaum, Nazareth, irgend eine Ufergegend am See Genezareth, Bethsaida, Phönizien, Cäsarea Philippi, Jericho, Jerusalem. Im übrigen hatte die Anordnung nur der allgemeinen Anschauung zu folgen, daß Jesus mehrmals einige Zeit in Kapernaum und Umgebung gewirkt hatte, predigend und heilend in Galiläa herumgezogen und schließlich zum Passah nach Jerusalem gewandert sei. Dann waren die ersten Taten in Kapernaum und ganz

¹ Ich zähle in Mk (abgesehen von der Passionsgeschichte) 12 Heilungen, 13 Jünger-szenen, 10 bis 12 Konfliktgeschichten, 6 Naturwunder, 6 Entscheidungen und kurze Gespräche, 2 öffentliche Handlungen usw.; im ganzen etwas über 60 einzelne Szenen, die größtenteils wenige Minuten, sonst bis zu $\frac{1}{2}$ Stunde, selten einige Stunden in Anspruch nahmen.

genau die Ereignisse der Passion überliefert.¹ Mit diesen Voraussetzungen ist unser Mk gearbeitet.

Über die Reihenfolge der Reden und Taten und gar über die Zeitdauer der Wirksamkeit ist dem Evangelisten keine Kunde zuteil geworden. Die vier Monate, die wir herausgerechnet haben, haben sich uns aus zufälligen, dem Evangelisten fast gleichgültigen Zwischenbemerkungen ergeben. Die sechzig kleinen Geschichten an sich verlangen solche Zeitausdehnungen nicht, sie könnten sich ebensogut innerhalb eines Monats abgespielt haben.

Schon die bisherigen Beobachtungen haben uns die Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit der Berichterstattung des Mk vor Augen gestellt; beängstigend steigert sie sich, wenn wir nun jene eingangs berührte „Saisonangabe“ heranziehen, die uns in die Erntezeit, also in die Wochen nach Passah² führt. Das Ährenausraufen fällt in den zweiten Aufenthalt in Kapernaum (c): von da bis zum Passah sind es also in Wahrheit nicht, wie wir nach der Darstellung des Mk denken konnten, drei Monate (14 Wochen), sondern elf oder gar zwölf Monate! Eine elf- oder zwölfmonatliche Wirksamkeit ist von dem Evangelisten so lückenhaft und flüchtig beschrieben, daß sie uns fast um das vierfache verkleinert vorkommt. Wir meinten Szenen dargestellt zu finden, die schon dürftig genug eine dreimonatliche Tätigkeit beleuchten; jetzt erscheinen sie als spärliche Fragmente einer fast viermal längeren Geschichte.³

¹ Vgl. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 20f.

² Vgl. Zahn a. a. O. S. 443. Nach Guthe Pr. R. E.³ I S. 137 umfaßt das ganze Erntegeschäft etwa sieben Wochen; Gerste reifte drei Wochen früher als Weizen; genaueres bei Guthe, Palästina 1908 S. 45. — Ein weiterer, selten beachteter, aber z. B. von Homanner a. a. O. S. 86 f. geltend gemachter Kalenderhinweis scheint in dem grünen Grase Mk 6, 39 gegeben zu sein. Grün sei das Gras in Palästina nur noch in den ersten Wochen der regenlosen Zeit. Dann möchte auch die erste Speisung in die Passahzeit fallen, vgl. Joh 6, 4(1) und zwischen Mk 2 und 7 (c und f) liegt statt einem Monat ein ganzes Jahr! Daß der Evangelist Mk diese Verhältnisse nicht gemerkt hat, scheint mir sicher; er hat das „grün“, seinem Hang zur Ausmalung folgend, wohl zugesetzt, also verbietet es sich, aus der Bemerkung viel Wesens zu machen. — Übrigens kann das Gras nach Guthe bis in den Juli grün bleiben; in der Nähe perennierender Bäche und Flüsse wird es überhaupt nicht dürr.

³ Mit dem Zauberstab der kalendermythologischen Methode glaubt W. Erbt, im Markusevangelium (Mitteil. der Vorderasiat. Ges. 1911, 1) nicht weniger als 28 Kalenderhinweise zu finden und so die ganze Darstellung in 28 Monate zerlegen zu können. Er schiebt dem Mk Kenntnis des johanneischen Dreipassahschemas unter(1), zerteilt darnach den Mk völlig willkürlich in $4 + 24 = 28$ Abschnitte und weist nun nach Jensenscher Methode in jedem Abschnitt Hindeutungen auf die Tierbilder und Sitten

Wie haben wir uns nun die acht oder neun Monate ausgefüllt zu denken, die für den Evangelisten Mk Luft waren? Es scheint uns nichts übrig zu bleiben, als die allgemeinen Angaben, die wir auf ein, zwei Wochen berechneten, über Monate hinauszudehnen. Jetzt rechnen wir also für die Wanderungen des Predigers und Arztes jedesmal ein, zwei Monate; wir nehmen an, daß er in Kapernaum mehrere Monate festgesessen hat. Ebenso können wir uns vorstellen, daß die Flucht über die Grenzen, die zweimal die öffentliche Tätigkeit in Israel unterbrach, viele Wochen lang dauert. Dann wird aber das Mißverhältnis zwischen äußerer Dauer und innerer Fülle der einzelnen Abschnitte geradezu grotesk. Wochen-, ja monatelang wirkt Jesus, ohne etwas zu sagen, zu tun, zu erleben, was der Erinnerung seiner Begleiter wert war. Wochenlang zieht er sich mit seinen Getreuen in die Einsamkeit zurück, ohne daß unvergeßliche Kundgebungen und Belehrungen aus seinem Munde kamen. Entweder wiederholte sich Jesus oft, redete nur Stereotypes, es ereignete sich weiter nichts besonderes; vielleicht war er in jenen Wochen auch ganz stumm. Oder seine Jünger haben für die Verbreitung und Erhaltung ihrer Erinnerungen schlecht gesorgt.

Beides ist anzunehmen. Es ist begreiflich, daß die Überlieferung das Typische zusammenfaßte und in einigen wenigen Beispielen darstellte, daneben aber nur das außerordentliche erhielt.¹ So gleicht die Erzählung von der Wirksamkeit Jesu einer ebenmäßig verlaufenden Linie, die nur hin und wieder in langen Zwischenräumen in Spitzen und Kurven ausfährt. Dazu kommt, daß die Jünger immer nur eine Auswahl aus ihren Erinnerungen mitteilten und verbreiteten und daß auch davon nur eine Auswahl bei denen haften blieb, die nur durch Hörensagen von dem Herrn erfuhren. Jedenfalls verfügte Mk nur über dürftige Fragmente von Erinnerungen und Erzählungen der Begleiter Jesu. In der mündlichen Überlieferung, aus der er schöpfte, war das Leben Jesu zerstückelt in eine Fülle kleiner Szenen, Anekdoten und Aussprüche. Eine kleine Menge solcher Fragmente sammelte Mk und setzte sie, sogut er konnte, zu einem Gesamtbilde zusammen, das indes in seiner neuen Zusammensetzung dem Urbilde wohl wenig glich.²

des betreffenden Monats nach. Er redet eine Sprache, die außer ihm, seinen Lehrern und Anhängern niemand versteht. Mit Bestimmtheit behaupte ich, daß auch Mk sie nicht verstanden haben würde.

¹ Vgl. Wellhausen, Einleitung² S. 40.

² Mit der bekannten Notiz des Papias bei Euseb Kirch.-Gesch. III 39, 15 können wir wenig anfangen. Unser Mk ist keine Zusammenstellung von Erzählungen des

2.

Matthäus hat, wie vielfach angenommen wird, den Mk benutzt und dessen Darstellung mit anderen, namentlich in Sprüchen und Reden Jesu ungleich ergiebigeren Quellen verbunden.¹ Wir erwarten bei ihm ein angemesseneres Verhältnis zwischen Zeitumfang und Inhalt der Darstellung zu finden als bei Mk. Auch hier haben wir vornehmlich im Auge: was sagt Mt, nicht: was ist gewesen.

Mt beginnt mit der ersten Predigtreise in Galiläa. Nach Berufung der ersten vier Jünger zieht Jesus in ganz Galiläa herum, in den Synagogen lehrend, predigend und heilend, Massen aus ganz Palästina an sich ziehend 4, 23—25. Aus dieser Anfangszeit, die nach Mt wohl mehr als zwei Wochen, mindestens einen Monat gedauert haben mag,² bringt er eine große Predigt, die einmal im Freien vor den Massen gehalten sein soll 5—7. Man kann zweifeln, ob Mt die Bergpredigt als typische oder als außerordentliche Leistung Jesu auffaßte; auch im letzteren Falle hätte er wenigstens unsere Wißbegierde in etwas befriedigt; wir verstehen, warum er aus dieser wochenlangen Arbeitszeit nicht weiteres berichtet: es war alles weniger bedeutend als diese eine Rede. An die Bergpredigt schließt er die Heilung des Aussätzigen, streicht aber die pragmatische Schlußbemerkung des Mk (1, 45). Danach ist die Bergrede der großartige Abschluß der Predigtreise: vom Berg hinabsteigend, heilt er den Aussätzigen und zieht dann in Kapernaum ein 8, 5. Hier heilt er sofort den Knecht eines Hauptmanns 8, 5—13 und, das Haus des Petrus betretend, dessen Schwiegermutter, am Abend des Einzugstages die vielen Besessenen und Kranken 8, 14—17. Weil ihn die Massen noch immer umdrängen, unternimmt er — offenbar am selben Abend noch, sonst am nächsten Morgen — die Fahrt über den See, auf dem Weg zur Abfahrtsstelle

Petrus: Wo Mk anschaulich ist, ist sein Bericht mitunter unwahrscheinlich, das Gewöhnliche und Annehmbare ist ganz schlicht und konventionell erzählt, wie in einer Geschichte, die schon durch vieler Leute Mund gegangen ist. Selbst das ist fraglich, ob sich eine Auswahl auf Petruserinnerungen zurückführen läßt, wie J. Weiß es in seinem „ältesten Evangelium“ S. 346 ff. versucht hat. Überhaupt ist unklar, wie Petrus Stücke aus dem Evangelium vorgetragen haben soll; wahrscheinlich denkt Papias nur an Herrenworte, die Mk aus den Predigten des Petrus gesammelt habe. Die ganze Notiz (vgl. ἅλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων) wird von Papias herausgesponnen sein, 1) aus einer Kunde oder Sage, daß der Evangelist Mk eine zeitlang Begleiter des Petrus gewesen sei und 2) aus dem Urteil des Papias über das Evangelium selbst, das möglicherweise Joh als Maßstab voraussetzt.

¹ Vgl. A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907.

² Zahn, das Evang. des Mt⁸ 1905 denkt an „Monate“ S. 173.

von zwei Verehrern aufgehalten 8,18—22; wie bei Mk wird er aber am anderen Ufer durch die Gadarener veranlaßt, sofort wieder umzukehren 8,34. Der Erzähler scheint von 8,5—34 ein und denselben Tag zu rechnen. Unmittelbar nach der Rückkehr in „seine Stadt“ heilt er, offenbar auf der Straße, den Gichtbrüchigen, beruft im Vorbeigehen den Zöllner Matthäus und kommt endlich in einem Hause zur Ruhe, wo viele Zöllner und Sünder mit ihm speisen; hier weist er die Pharisäer zurecht, die seine Jünger wegen solcher Gesellschaft zur Rede stellen, empfängt die Johannesjünger und bricht erst auf, wie ein Oberster ihn an das Sterbebett seiner Tochter bittet 9,18 f. Nachdem er unterwegs die blutflüssige Frau geheilt und in das Haus des Obersten eingetreten, dessen Kind erweckt hat, wird er auf dem Rückweg von zwei Blinden angegangen 9,27; zu Hause angelangt, heilt er auch diese und nach deren Abzug einen Besessenen, der ihm ins Haus gebracht worden ist 9,32 f. Bis hierher reicht der erste nur durch einen Ausflug ans andere Ufer unterbrochene Aufenthalt Jesu in Kapernaum bei Mt; die vielen Ereignisse sind eng aneinandergeschlossen, er kann eigentlich nur zwei Tage gewährt haben, — ja, es ist nicht einmal ein Einschnitt von Nacht und Tag markiert.

Es folgt die zweite Predigt- und Arztreise 9,35; der bedürftigen Massen wegen entschließt sich Jesus dazu, auch die zwölf Jünger zu seiner Unterstützung auszuschicken 9,36 ff.; in einer langen Rede weist er sie an, alle rein jüdischen Städte zu durchheilen. Darnach setzt er seine Predigtreise fort 11,1; über die Erfahrungen der Jünger vermerkt Mt leider nichts.

Nun weiß Mt eine ganze Reihe von Reiseerlebnissen zu berichten.¹ Jünger des gefangenen Täufers kommen zu Jesus und werden mit einem Bescheid entlassen; daran anknüpfend belehrt Jesus das Volk über Johannes und schließt dann Weherufe über die Städte Chorazin, Bethsaida und Kapernaum an 11,20—24: hier erfahren wir einmal, in welchen Städten er auf seinen Wanderungen hauptsächlich gewirkt hat und wie er daselbst aufgenommen worden ist. „In jener Zeit“ spricht er feierlich von seinen Berufserfahrungen und ruft die Mühseligen von neuem in seine Nachfolge 11,25—30. „In jene Zeit“ fällt der Sabbat 12,1, der ihn zweimal, im Felde und in der Synagoge irgendwo, in Konflikt mit den Pharisäern bringt. Um deren Anschlag zu entgehen, begibt er sich anderswohin, von den Massen begleitet, denen er aber Stillschweigen über seine Person gebietet 12,15 f. Eine Dämonenheilung

¹ Zahn a. a. O. S. 415 meint, die Ereignisse von Mt 11 seien in die Zeit der Apostelreise einzusetzen.

macht freilich bald gewaltiges Aufsehen, so daß die Pharisäer zunächst sich veranlaßt sehen, eine böse Verleumdung über ihn auszustreuen 12, 22—24; er verteidigt sich in kurzer Rede, die Rabbinen und Pharisäer erwidern mit der Forderung eines Zeichens; er antwortet ihnen mit mehreren geheimnisvollen Sprüchen; zum Abschluß dieser Versammlung weist er noch seine Verwandten ab. Am selben Tage 13, 1 geht er an den See — wie es scheint, sind wir also in Kapernaum — und erzählt dem Volk daselbst vier Parabeln, in einer Pause klärt er die Jünger über den Sinn der ersten Parabel und des Parabelredens überhaupt auf 13, 10—23. Nach Hause zurückgekehrt, deutet er den Jüngern eines der letzten Gleichnisse und fügt drei weitere hinzu 13, 36—52. Dann bricht er nach Nazareth auf 13, 53 und erfährt seine Abweisung. Die Nachricht von dem Ende des Täufers zwingt ihn, die öffentliche Tätigkeit abzubrechen; er sucht die Einsamkeit auf 14, 13.

Von 9, 35 bis 14, 13 ist also eine große Berufswanderung anzusetzen; von ihrem Verlauf können wir uns einigermaßen eine Vorstellung machen. Doch drängt sich das Erzählte eigentlich auf wenig Tage zusammen; die Abschnitte 11, 1—30; 12, 1—14; 12, 22—13, 53 scheinen je einen Tag zu umfassen. Auch diese Periode erstreckt sich auf viele Wochen, sagen wir zwei Monate.

Dem der Einsamkeit Zustrebenden ziehen freilich die Massen nach; voll Erbarmens heilt er die Kranken und speist am Abend mit Wunderkraft die ganze Schar, an die zehntausend. In der Nacht kehrt er mit den Jüngern über den See zurück und landet in der Landschaft Genesareth 14, 34. Sofort ist er wieder von allen Kranken der Gegend umlagert, und nun treffen ihn die Pharisäer und Rabbinen aus Jerusalem; es folgt Abweisung, Belehrung und Erklärung wie bei Mk. Dann zieht er sich über die phönizische Grenze zurück 15, 21. Die Dauer dieser Episode kann sehr wohl auf zwei Tage berechnet werden.

Dem Rückzug in die Gegend von Tyrus und Sidon, aus dem auch Mt nur die eine konkrete Szene zu berichten weiß, geben wir auch hier wieder zwei Wochen.

Nun kehrt er wieder an den See zurück, besteigt einen Berg und heilt unzählige Kranke 15, 29 f.; drei Tage harren die Massen bei ihm aus 15, 32, da werden sie — diesmal an die achttausend — wiederum wunderbar gespeist und entlassen. Jesus fährt in die Gegend von Magadan 15, 39, erlebt dort einen kurzen Zusammenstoß mit Pharisäern und Sadduzäern und begibt sich mit den Jüngern nach Norden. Der Abschnitt umfaßt eine knappe Woche.

Das Verweilen im Bereich des Philippus ist wieder wie bei Mk auf zwei Wochen anzugeben, der letzte Aufenthalt in Galiläa ist bei Mt durch die Tempelsteuergeschichte bereichert, ebenso das Jüngergespräch durch Zufügungen um einige Minuten vermehrt; dennoch haben wir auch hier von der bei Mk vorgenommenen Schätzung auf eine Woche nicht abzugehen.

In die Zeit der Wanderung nach Jerusalem verlegt Mt außer dem von Mk abgeschriebenen Stoff nur noch ein Gleichnis 20, 1—16; es bleibt daher auch hier bei dem natürlichen Zeitraum von einer Woche. Nur die Jerusalemer Tage erleiden bei Mt eine kleine Verschiebung: er mehrt zwar den Stoff der Reden beträchtlich, vgl. 23 und 25, kürzt aber die öffentliche Wirksamkeit um einen Tag, vgl. Mt 21, 17 f. mit Mk 11, 11. 19 f., so daß hier die Jerusalemer Zeit kaum fünf Tage umfaßt.

Darnach läßt sich für Mt folgende Rechnung aufstellen:

| | |
|---|---------------------------|
| a) erste Predigtreise durch ganz Galiläa 4, 23—8, 4 | 1 Monat |
| b) erster Aufenthalt in Kapernaum 8, 5—9, 34. | 2 Tage |
| c) zweite Predigtreise durch Galiläa 9, 35—14, 13 | 2 Monate |
| d) Fahrten über den See 14, 14—15, 21. | 2 Tage |
| e) Rückzug nach Syrien 15, 21—28 | 2 Wochen |
| f) Aufenthalt am See 15, 29—16, 12 | 3 Tage |
| g) Aufenthalt im Nordbezirk 16, 13—17, 20. | 2 Wochen |
| h) letztes Verweilen in Galiläa 17, 21—18, 35 | 1 Woche |
| i) Wanderung nach Jerusalem 19, 1—20, 34 | 1 „ |
| k) Die Jerusalemer Zeit 21, 1—27, 61. | 5 Tage |
| Dauer der Wirksamkeit | 3 Monate 6 Wochen 12 Tage |
| | = knapp 5 Monate. |

Die Darstellung des Mt zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie wiederholt eine Fülle von Handlungen und Reden auf ein, zwei, drei Tage zusammendrängt (b, d, f) und daß sie andererseits für zwei Abschnitte (a, c) einen recht beträchtlichen Zeitraum erschließen läßt, um dessen Ausfüllung sich Mt freilich wenig Mühe gegeben hat. An letzterem liegt's, daß wir für Mt ein wenig mehr errechnet haben als bei Mk. Nur bei einem Posten (c) hat die Vermehrung des Stoffes zur Erhöhung der Ziffer beigetragen. Im Ganzen macht die Überlieferung des Mt nicht dermaßen den Eindruck der Dürftigkeit; das rührt einmal von der Einfügung der Bergpredigt und anderer Szenen her, sodann von der eben angeführten Zusammenrückung mannigfacher Erlebnisse auf wenige Tage.

Im Einzelnen weist die Verteilung neben Mk bemerkenswerte Unterschiede auf. Die Ereignisse, die Mk einem kürzeren (a) und einem

längeren (c) Aufenthalt in Kapernaum zuweist, sind teils gestrichen, teils kurz zusammengebunden (Mt b), teils in die zweite Galiläareise (c) gesetzt; die Wanderungen um den See vor dem Rückzug nach Phönizien (Mk f) sind bei Mt (d) stark gekürzt, ebenso der darauf folgende Aufenthalt am See (Mk h Mt f). Sonst stimmen beide Evangelisten miteinander überein, d. h. Mt hat sonst seine Vorlage ohne Veränderung übernommen.

Durch seine Umsetzungen hat Mt auch der Perikope aus der Erntezeit eine neue Stellung gegeben, die noch beachtet werden muß. Sie fällt bei ihm nicht mehr in den zweiwöchentlichen Besuch in Kapernaum (Mk c) nach der ersten Predigtreise (Mk b), wie bei Mk, sondern in die zweite große Predigtreise (Mt c), und zwar in deren letzte Zeiten; bis zum Passah würde also nach unseren Schätzungen bei Mt nur noch zwei bis drei Monate in Aussicht stehen, also noch weniger als bei Mk, ein Zeichen, daß Mt die Saisonangabe ganz und gar nicht erkannt oder wenigstens nicht beachtet hat, und daß er, aufs Ganze gesehen, im Grunde ebenso große Lücken aufweist wie Mk.

Eine neue Angabe der Jahreszeit bei Mt ist vielleicht in dem Hinweis Jesu auf die heute blühenden und morgen verdorrenden Lilien Mt 6, 28—30 zu finden, der etwa in den April¹ gehört und hier um etwa einen Monat vor die Ernteszene gesetzt ist — die Folge ist also ziemlich richtig: die Worte müssen vor jenem Sabbatkonflikt gesprochen sein. Das Verhältnis der mutmaßlichen und der wirklichen Zeitlage ist trotz dieser richtigen Datierung noch immer nicht günstig: wir würden die Bergpredigt drei bis vier Monate vor Passah ansetzen, während sie dem Kalender nach elf bis zwölf Monate früher fallen müßte.

Einen weiteren Kalenderhinweis gibt Mt in der Erzählung von der Tempelsteuer 17, 24—27. Die Einsammlung erfolgte wohl im Februar, da sie in der zweiten Woche des März in Jerusalem eingeliefert wurde². Wir hatten zwischen dieser Szene und dem Passah etwas über zwei Wochen Zwischenraum errechnet; tatsächlich müssen ein bis anderthalb Monate dazwischenliegen. Wieder ergibt sich, wie dürftig die Überlieferung ist und wie stark die Zeiträume infolgedessen zusammengeschoben erscheinen. In Wirklichkeit hätten wir anzunehmen, daß der letzte verborgene Aufenthalt in Galiläa, aber wohl auch die Festreise mehrere Wochen länger sich ausgedehnt haben muß, als der Bericht aufs erste denken läßt.

¹ Nach Christ, Nochmals die Lilie der Bibel, Zeitschr. d. d. Pal. Vs. 22 S. 65 ff. ist unter den Lilien die Iris zu verstehen, und diese blüht nach Guthe schon im April.

² Vgl. O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgeschichte² 1906 S. 140.

Mt hat also keineswegs ein besseres Wissen um den wirklichen Zusammenhang und Verlauf der Geschichte Jesu als Mk. Noch deutlicher als bei Mt ist bei ihm zu sehen, wie ein synoptisches Evangelium zustande kommt: durch souveräne Aneinanderreihung und freie Umsetzung der einzelnen Überlieferungsfragmente, durch Zusammenarbeiten verschiedener Traditionsreihen und durch willkürliche Veränderung der in den Vorlagen vorgefundenen Ordnung. Der Aufriß des Lebens Jesu, in seinen einzelnen Etappen, wie ihn Mt gibt, ist so wenig wie bei Mk aus der Erinnerung oder treuen Überlieferung geschöpft, sondern auf dem Papier entstanden.

Der Verfasser unseres Mt ist also noch viel weniger als Mk ein Augenzeuge. Wer den Aufriß eines Vorgängers, der auch schon den wirklichen Verlauf der Dinge nicht mehr kannte, übernimmt und an einzelnen Stellen souverän in die Ordnung eingreift, ohne darin besseres Wissen zu bekunden, steht der Geschichte, die er beschreibt, ebenso fern wie dieser.

Die Verfasserschaft des Apostels Mt wäre nur durch die verzweifelte Annahme zu retten, daß Mk nach Mt gearbeitet hätte¹, und auch dann blieben noch vernichtende Argumente genug.

3.

Daß der Evangelist Lukas eine von Mk-Mt wiederum abweichende Anordnung der Stoffe gibt und daß der Grund allein in seiner Einführung neuer Überlieferungsmassen zu erblicken ist, weiß jedermann. Eine Durchprüfung seiner Darstellung ist daher von hohem Interesse.

Nach Lk beginnt Jesus, von Jerusalem zurückkehrend 4, 9. 14, seine öffentliche Tätigkeit damit, daß er in den Synagogen lehrt 4, 15. Als erstes Beispiel wird das Auftreten in Nazareth am Sabbat angeführt 4, 16—30, dem indes schon ähnliche Synagogenszenen 4, 16, insbesondere schon Taten in Kapernaum vorausgegangen sein müssen 4, 23. Der folgende Sabbat entspricht dem ersten Tag in Kapernaum (Mk a) 4, 31 bis 4, 43, er fällt bei Lk mitten in die erste galiläische Predigtreise, vgl. 4, 44.² Weitere Erlebnisse dieser Wanderperiode schließen sich an,

¹ Es ist bedauerlich, daß Wohlenberg in seinem Kommentar des Mk ohne weiteres diese Annahme seines Meisters übernimmt und es unterläßt, die anfechtbaren Argumente Zahns (Einleitung³ II § 57) durch bessere zu ergänzen.

² Die Lesart *louθαίαι*, die von Merx (die Evangelien des Mk und Lk 1905, S. 217), Spitta (Streitfragen der Geschichte Jesu 1907, S. 15 f.) u. v. a. bevorzugt wird, verbietet sich trotz ihrer guten Bezeugung durch den Kontext bei Lk; auf keinen Fall erlaubt sie, mit Spitta der Quelle des Lk eine Verlegung des Schauplatzes nach Judäa zuzuschreiben, vgl. 4, 31; 5, 1.

die durch ein Wunder vorbereitete Berufung des Simon und seiner Genossen am See Genezareth 5, 1—11, die Heilung des Aussätzigen, die das Volk um Jesus sammelt und ihn vorübergehend in die Einsamkeit treibt 5, 15 f., die Heilung des Gichtbrüchigen „an einem der Tage“ 5, 17 in einem Hause irgendwo. Auf denselben Tag verlegt Lk anschließend die Berufung des Levi¹ und das Gastmahl, das Levi gibt 5, 29, bei dem das Gespräch über den Verkehr mit den Zöllnern und Sündern und über die Fastenfreiheit der Jünger Jesu stattfindet 5, 30—39. An einem Sabbat² spielt sich die Ährenszenen ab,³ „an einem anderen Sabbat“ 6, 6 die Heilung der gelähmten Hand in der Synagoge. „In diesen Tagen“ steigt Jesus auf einen Berg, bringt oben eine Nacht zu und wählt am Morgen die zwölf Apostel aus 6, 12 f., dann steigt er ins Land herunter, sieht sich alsbald umringt von vielen Lehr- und Heilungsbedürftigen, die aus den südlichen und nördlichen Gegenden Palästinas zusammengeströmt sind, heilt viele und hält eine längere Rede 6, 20—49. Dann wandert er nach Kapernaum 7, 1 und heilt dort den Sklaven des Hauptmanns; am folgenden Tage 7, 11⁴ zieht er in großer Begleitung nach Nain und erweckt einen Toten. Jünger des Täufers erzählen das alles ihrem Meister, und Johannes schickt nun zu Jesus; die Boten treffen wohl einige Tage nach dem Wunder zu Nain bei Jesus ein. Nach ihrer Entlassung redet Jesus zum Volk wie bei Mt. Dann, vielleicht am selben Tage, finden wir ihn als Tischgast im Hause eines Pharisäers 7, 36—50. „In der folgenden Zeit“ setzt er seine Wanderungen durch Städte und Dörfer fort, im Predigen unterstützt von seinen zwölf Jüngern 8, 1. Von viel Volk umgeben, erzählt er das Gleichnis vom Säemann, gibt den Jüngern auf ihre Fragen den näheren Aufschluß 8, 9—18 und weist zum Schluß seine Verwandten ab 8, 19—21. Jetzt fährt er zum erstenmal „an einem der Tage“ 8, 22 über den See, landet bei Gergesa, muß aber auf Bitten der Gergesener wieder umkehren. Bei seiner Rückkunft irgendwohin macht er das Weib und die Tochter des

¹ Ich beziehe ἐξῆλα9ev 5, 27 auf das Haus, in dem sich Jesus nach 5, 18 ff. befunden haben muß.

² Über den rätselhaften „zweiten Sabbat“ 6, 1 vgl. J. Weiß, bei Meyer, Evangelium des Mk und Lk⁸ 1892, S. 379 ff.; Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi 1908, S. 59 ff. denkt an den Sabbat der Osterwoche, Wellhausen, Das Evgl. Lucae 1904, S. 20 an den Sonntag nach Ostern, Schlatter, Erläuterungen zum NT. I, S. 465 an den 1. Nisan als den zweiten Neujahrstag. Jedenfalls wird es ein bestimmter Tag in der Osterzeit sein.

³ Nach 6, 5 D hat „am selben Tage“ das Gespräch mit dem Arbeiter stattgefunden.

⁴ Liest man ἐν τῷ vgl. 8, 1 statt ἐν τῇ, so hat man einige Tage Zwischenraum zu lassen.

Jairus gesund. Nun sendet er die Jünger aus, die in den Dörfern herumziehen, predigend und heilend 9, 1—6. Nach ihrer Rückkehr — also etwa nach einem Monat — ziehen sie sich nach Bethsaida zurück 9, 10, aber die Massen ereilen sie und am Abend des Tages muß er sie speisen 9, 11—17. Bald darauf wohl — hier läßt Lk große Abschnitte aus Mk und Mt fallen — erfolgt das Petrusbekenntnis und die erste Leidensverkündigung, „etwa acht Tage“ danach die Verklärung 9, 28, am folgenden Tage 9, 37 die Heilung des epileptischen Knaben und unmittelbar anschließend 9, 43 die zweite Leidensverkündigung, danach wohl auch das Gespräch über den Vorrang und über den fremden Exorzisten 9, 46—50. Dann setzt die Wanderung nach Jerusalem ein. Wir haben es also bei Lk von 4, 15—9, 50 mit einer großen galiläischen Wanderperiode zu tun, die man nur ganz ungefähr folgendermaßen abschätzen kann:

| | |
|--|----------|
| a) Anfänge der Predigtwirksamkeit 4, 15 | 1 Monat |
| b) Reise über Nazareth nach Kapernaum 4, 16—31 | 1 Woche |
| c) Fortsetzung der Wanderschaft 4, 43—6, 6 | 5 Wochen |
| d) Reden und Wunder in Kapernaum, Nain und Umgebung 6, 6—8, 1 | 2 „ |
| e) Fortsetzung der Wanderung 8, 1—9, 1 | 2 „ |
| f) Aussendung der Jünger 9, 1—6 | 1 Monat |
| g) Rückzug und Andrang 9, 10—17 | 1 Tag |
| h) Letzte Erlebnisse und Gespräche in galiläischer Gegend ¹
9, 18—50 | 2 Wochen |
| <hr/> | |
| 2 Monate 9 Wochen 1 Tag = 4 ¹ / ₄ Monat. | |

Sehr eigentümlich ist nun der Verlauf der Reise. Jesus beschließt den Aufbruch nach Jerusalem 9, 51, die erste Nacht hat er Schwierigkeit, sich ein Quartier zu beschaffen 52—56. Vielleicht schon am nächsten Tage verhandeln drei Männer mit ihm, ob sie ihm nachfolgen sollen 57—62. „Danach“ sendet er zum zweitenmal in alle Städte und Orte, die er noch betreten will, siebzig Boten in 35 Trupps aus 10, 1, bereitet sie auf guten und schlechten Empfang vor und ruft sein Wehe über die Städte Chorasin, Bethsaida und Kapernaum, die seine Taten — bei seinen eigenen Wanderungen — sahen und nicht Buße taten. Die Siebzig kehren zurück und verkünden mit Freuden ihre Erlebnisse 10, 17. Was Jesus selbst inzwischen verrichtet hat, ob er auch gewirkt, ob er irgendwo zurückgezogen geweilt hat, ob er

¹ Lk sagt hier nichts von Auslandsreise und Rückwanderung; wir kommen hier also zu kürzeren Schätzungen; auch die phönizische Reise hat er gestrichen.

weiter gereist ist, erfahren wir nicht. Nehmen wir das Zweite an, so hätte also die „Reise“ ihre erste Unterbrechung von mindestens drei, vier Wochen¹ erfahren.

An die Rückkehr der Boten schließen sich unmittelbar weitere Szenen an, der Jubelruf Jesu 10, 21 f., die Seligpreisung der Jünger 23 f. und die Belehrung eines Rabbinen über das größte Gebot 10, 25—37. Jetzt geht die Reise weiter: es wird erzählt, wie Jesus nach einer Wanderung bei einer Frau, namens Martha, einkehrt 10, 38. Dann finden wir ihn irgendwo anders; die Jünger sehen ihn beten und empfangen von ihm auf ihren Wunsch ein Mustergebet, dazu weitere Anweisungen über das Beten 11, 1—13. Dann treibt er einen Teufel aus — wie lang nach der Besprechung über das Beten, erfährt man nicht — und die Leute verleumden ihn und fordern ein Zeichen; er weist die Unsinnigkeit der Verleumdung nach, und lehnt, nur durch den Zuruf einer Frau unterbrochen, das Zeichen ab 11, 14—32, gibt noch weitere Lehren 33—36 und wird alsdann (ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι) von einem Pharisäer zu Tisch gebeten 11, 37. Die Tischgespräche, die nun folgen 11, 39—52, geben den Rabbinen und Pharisäern Anlaß, auf ihn des weiteren aufzupassen 53 f. Er bewegt sich also in voller Öffentlichkeit. Unterdessen² sind denn auch plötzlich wieder Myriaden um ihn versammelt 12, 1. Zunächst erhalten die Jünger eine Belehrung 12, 1—12, dann regt ihn einer aus dem Volk durch den Wunsch, den er ihm vorträgt, zur Erzählung eines Warnungsbeispiels an 12, 13—21. Dann redet er wieder zu den Jüngern über ihre Pflichten (direkte Mahnungen und Gleichnisse) und über seine Mission 12, 22—53, darauf wieder zum Volk 54—59. „Zur selben Zeit“ wird ihm endlich die Schreckenskunde von Pilatus mitgeteilt, und das veranlaßt ihn, sich darüber auszusprechen 13, 1—9. So hat sich an einem Tage abgespielt, was von 12, 1—13, 9 erzählt ist.

Nun lehrt er wieder „in einer der Synagogen am Sabbat“³ 13, 10; heilt eine Frau und redet in Gleichnissen von Reiche Gottes. Dann zieht

¹ Denkt man bei der Aussendung an die Reiseroute Samaria-Jerusalem, so kommt man auch mit 2 Wochen aus.

² εἰ οἷς kann heißen, daß das Folgende unmittelbar auf die bisherigen Szenen dieses Tages 11, 14—52 folgt; sonst ist jedenfalls nur eine Zwischenzeit von wenig Tagen anzunehmen.

³ (ἐν) τοῖς καββατῶν dient zur Bezeichnung eines Sabbats Mk 1, 21; 2, 23; Mt 12, 1; Lk 4, 31; an anderen Stellen Mk 2, 24; 3, 2. 4; Mt 12, 5. 10. 11 f.; Lk 6, 2. 9 erscheint es generell. Hier ist wohl ein bestimmter Sabbat gemeint; also liegt die Hindeutung auf eine über mehrere Wochen sich erstreckende Wirksamkeit nicht vor. D und einige Übersetzungen lesen übrigens klarer ἐν τῷ καββατῶ.

er weiter durch Städte und Dörfer, lehrend, aber die Richtung nach Jerusalem nehmend 13, 22, also ist doch wieder an die Festreise gedacht. Auf eine Frage hin spricht er über die Unsicherheit der künftigen Rettung 13, 23—30; „zur selben Stunde“ raten ihm einige Pharisäer, das Gebiet des Herodes zu verlassen — er ist also noch in Galiläa oder in Peräa, jedenfalls nicht in Samaria; Jesus erwidert, er werde heute und morgen noch am Orte wirken und erst am dritten Tage vollendet werden, oder er müsse heute, morgen und übermorgen wandern und als echter Prophet — am vierten Tage? — in Jerusalem sein Ende finden 13, 31—33. Das erstere Wort 13, 32 ist unverständlich, das zweite scheint zu meinen, daß wir uns drei Tagereisen von Jerusalem entfernt befinden.¹

Nun finden wir ihn wieder am (nächsten?) Sabbat 14, 1 im Hause eines Pharisäerführers, er heilt bei Tisch einen Wassersüchtigen und redet über die Einladungen in dieser und jener Welt. Dann wandert er weiter 14, 24 und hält den ihm folgenden Massen die schweren Bedingungen seiner Jüngerschaft vor 25—35; im Anschluß an diese Aussprache 15, 1 nahen sich ihm alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören; die Pharisäer und Rabbinen, die sich über Jesu freundliches Verhalten ärgern, werden durch drei Gleichnisse zurechtgewiesen 15, 2—32. Anschließend wohl belehrt er die Jünger durch ein weiteres Gleichnis, straft noch einmal die Pharisäer 16, 14 ff., erzählt die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus und unterredet sich zum Schluß mit den Jüngern und Aposteln 17, 1—10. Die Reden Lk 14, 24—17, 10 stellen eine zusammenhängende auf einen Tag fallende Unterbrechung der Wanderung dar!

Die Fortsetzung der Erzählung zeichnet Jesus wieder auf der Wanderung nach Jerusalem, die indes merkwürdigerweise durch Samarien und Galiläa (!)² führt. Da der Samariter vor dem Aufsuchen des Priesters umkehrt, was auch die anderen hätten tun sollen, so kann sich der ganze Bericht 17, 11—19 über einen Tag erstrecken.³ Irgendwann später wird Jesus von Pharisäern nach dem Eintreffen der Herrschaft Gottes gefragt 17, 20, belehrt sie und danach die Jünger

¹ Streicht man mit Wellhausen, Das Evangelium Lucae S. 76 in 32 die Worte καὶ τῇ τρίτῃ τελεῖσθαι und in 33 ἡμέραν καὶ αὐριον, so heißt es: zwei Tage bleibe ich noch hier, und übermorgen mache ich mich auf nach Jerusalem. Ich vermute, daß die Interpolation von Lk stammt, der die Anschauung eintragen mußte, daß Jesus auch schon heut und morgen auf der Wanderung begriffen sei.

² Wahrscheinlich hat Lukas so geschrieben im Blick auf den Samariter, die Hauptperson der folgenden Geschichte, und die neun Juden; daß man zur Not die Wendung auch vom geographischen Standpunkt aus verstehen kann, zeigt Spitta a. a. O. S. 23, 51.

³ Vgl. J. Weiß bei Meyer S. 553 f.

über die letzten Dinge, fügt ein Gleichnis bei 18,1—8 und erzählt zum Schluß eine beschämende Geschichte für andere Hörer, die auf ihre Frömmigkeit pochten 18,9—14.

Jetzt endlich erreicht Lk wieder den synoptischen Anschluß und bringt die Wanderung zum Ziele. Jesus läßt die Kinder zu sich, wird durch den vornehmen Reichen zu ernstern Gesprächen über den Reichtum veranlaßt, nimmt dann die Zwölfe besonders und klärt sie nach langer Zwischenzeit zum zweitenmal über die Notwendigkeit seines Leidens auf 18,31—34, vgl. 9,22, heilt dann vor Jericho den Blinden 18,35—43, zieht in Jericho ein und kehrt bei Zachäus ein 19,1.5, bespricht sich mit diesem und mit anderen Mitgästen, die auf die baldige Errichtung des Reiches Gottes in Jerusalem hoffen 19,11 ff., zieht dann sofort weiter — also ohne bei Zachäus in Jericho zu übernachten 19,28 — über Bethphage und Bethanien an den Ölberg, bestellt sich den Esel und reitet nach Jerusalem zu. Nachdem er die Pharisäer zurechtgewiesen hat 19,39 f., bricht er beim Anblick Jerusalems in Tränen aus, weil er die Zerstörung der Stadt vor Augen hat 41—44. In Jerusalem geht er sofort in den Tempel und reinigt ihn 19,45 f. wie bei Mt, lehrt nun täglich im Tempel 19,47, wird dann eines Tages nach seiner Vollmacht gefragt 20,1, erzählt darauf das Gleichnis von den Weingärtnern 20,9—19, fertigt die Gesandten der Rabbinen und Hohenpriester und die Vertreter der Sadduzäer ab, wirft selbst ein Problem der Messias-theologie auf, warnt die Jünger in Gegenwart des ganzen Volkes vor den Rabbinen 20,45—47, beobachtet aufblickend die Almoseneinleger 21,1—4 und belehrt, von einigen Anwesenden auf den Tempel aufmerksam gemacht, über den Untergang des Tempels und die letzten Dinge 21,5—36. Auch weiterhin lehrt er tagsüber im Tempel und zieht sich die Nächte an den Ölberg zurück 21,37 f. Da das Passah nahe ist 22,1 (Lukas streicht μετὰ δύο ἡμέρας), planen die Hohenpriester und Rabbinen seinen Untergang 22,2 und Judas ergibt sich ihnen 3—6. Das Passah feiert Jesus regelrecht im Jüngerkreise 7 ff., er wird dann gefangen, ins Haus des Hohenpriesters geschleppt 22,54 und dort verhöhnt 63—65, am folgenden Tage 22,66 vom Hohen Rat verurteilt und vor Pilatus geschleppt; Pilatus schickt ihn zu Herodes, Herodes überantwortet ihn wieder dem Statthalter, und dieser gibt ihn nach einigen Verhandlungen preis. Trotz dieser vielen Umstände hängt Jesus gegen Mittag bereits am Kreuze 23,44 und verscheidet gegen drei Uhr nachmittag 44—46. Zwischen Einzug und Ende in Jerusalem liegt bei Lukas eine ganze Reihe von Tagen, man kann wohl etwa zwei Wochen ansetzen; doch sind die Begebenheiten und Reden, die

Lukas nach dem Tag des Einzugs zu berichten weiß, sämtlich auf einen einzigen Tag verlegt, und der längere Zeitraum gründet sich nur auf zwei allgemeinere Angaben 19, 47; 21, 37 f.

Schwieriger ist es, die Dauer der „Reise“ abzuschätzen. Bis zur Rückkehr der siebzig Ausgesandten rechneten wir drei bis vier Wochen. Nun ist aber schwer zu sagen, welche Zwischenräume zwischen 10, 37 und 38; 11, 13 und 14 liegen; mehr als eine Woche brauchen wir nach dem Stil der Anknüpfungen in 10, 38 und 11, 14 indes nicht in Anschlag zu bringen. Der Abschnitt 11, 14—52 spielt an einem Tage, der folgende 12, 1—13, 9 am selben Tag oder kurz darauf. Auch der Sabbat 13, 10 kann nicht weit von diesem Tag entfernt liegen, der zweite Sabbat 14, 1 mag der nächstfolgende gewesen sein, die Wanderung 14, 25 kann tags darauf wieder aufgenommen worden sein; daß sie durch etwas andres als die Gespräche 14, 25—17, 10 unterbrochen worden sei, wird durch nichts nahe gelegt. Also denken wir, daß die Fortsetzung in 17, 11 wieder einen Tag später erfolgte: auf diesen Tag kann die Rückkehr des dankbaren Samariters, aber auch der Rest des lukanischen Sondergutes 17, 20—18, 14 fallen; jedenfalls brauchen zwischen 17, 11—19 und 17, 20—18, 14 nicht viele Tage zu liegen. Der Punkt, an dem der synoptische Faden von Lk wieder aufgenommen wird 17, 15, braucht nicht mehr als eine Tagereise von Jericho entfernt gewesen zu sein. So wird man vom Abschluß der Siebzigermission bis zur Ankunft in Jericho wieder drei bis vier Wochen rechnen und die Gesamtdauer des von Lk als Reise bezeichneten Abschnittes 9, 51—19, 28 auf acht Wochen oder zwei Monate veranschlagen. Dann beträgt die ganze Wirksamkeit bei Lk nach den drei Posten

- | | |
|--|--|
| a) erste Wanderperiode 4, 15—9, 50 . . | etwas über 4 Monate |
| b) Reise nach Jerusalem 9, 51—19, 28 . . | knapp 2 „ |
| c) Aufenthalt in Jerusalem 19, 45—23, 56 . . | etwa 2 Wochen |
| | in Summa 6 ¹ / ₂ Monate. |

Das Merkwürdigste in dem Aufriß des Lukas ist die ungeheuerliche Ausdehnung der kleinen Reise von Galiläa nach Jerusalem. Ihr Zustandekommen ist allgemein anerkannt: Lk hat die größere Masse der nicht aus Mk geschöpften Überlieferungen in den Reisebericht eingeschachtelt, indem er wohl meinte, daß Mk die galiläische Wirksamkeit erschöpfend beschrieben habe, und wahrscheinlich von der wahren Dauer einer Reise von Galiläa nach Jerusalem ebensowenig die richtige Vorstellung besaß wie von dem Reiseweg. So wurde die Aussendung der Siebzig unterwegs eingeschoben — es ist die Version, die er aus Q entnahm, so wurden Sabbatgottesdienste, Sabbatein-

ladungen, Massenansammlungen, Disputationen mit allen Ständen eingefügt — wie ihm ja schon Mk in solcher Ausstattung des Reiseberichts, wenn auch mit bescheideneren Mitteln, vorangegangen war.

Die Gruppierung der vielen Szenen und Reden hat sich Lk dadurch erleichtert, daß er möglichst viel Ereignisse und Aussprüche auf einen Tag zusammenlegte. Die Abschnitte 10, 17—37, 11, 14 (11, 1?)—52 (13, 9?), 12, 1—13, 9, 14, 1—24, 14, 25—17, 10, vielleicht auch 17, 11—18, 18 stellen die Ereignisse nur ebenso vieler Tage dar. Auch hier ist also die größere Zeitausdehnung, von der zweiten Aussendung abgesehen, durch Zwischenbemerkungen und durch zweimalige Bezeichnung des Sabbattages begründet.

Unter den Zwischenbemerkungen sind die wichtigsten die, welche der Erzählung den Charakter des Reiseberichts geben 9, 51. 57; 10, 38; 13, 22. 33; 14, 1. 25; 17, 11; 18, 31—19, 11. Die dazwischen liegenden Geschichten und Reden, die nicht unmittelbar als Reiseerlebnisse gelten können, stellen also mehr oder weniger motivierte Unterbrechungen der Reise dar. Da, wo andere Übergänge gewählt sind, wie 11, 1. 14. 29; 12, 1; 13, 10. 31; 14, 1, ist es denn auch sehr problematisch, ob man noch von Reisegeschichten reden kann; die wiederholten Hinweise auf die Fortsetzung der Wanderung sind daher notwendig, um wenigstens dem Ganzen den Charakter eines Reisejournals zu wahren.

Bei Lk nimmt die Darstellung den meisten Umfang ein: $6\frac{1}{2}$ Monate neben 5 Monaten bei Mt und $4\frac{1}{2}$ Monaten bei Mk. Schon allein die erste Wanderperiode bei Lk hat fast die Ausdehnung der ganzen Tätigkeit bei Mk-Mt. Es liegt das daran, daß Lk bereits vor dem ersten konkreten Erlebnis eine Tätigkeit von einem Monat erschließen läßt und auch im Verlauf öfter das Wandern hervorhebt. Nur um weniges werden diese Ausdehnungen durch die Streichungen ausgeglichen, die Lk vorgenommen hat. Dazu kommt dann die umfängliche Festreise, die statt einer Woche bei Mk-Mt, hier fast zwei Monate für sich beansprucht.

Durch den umfangreichen Reisebericht ist nun bei Lk die Ernteszene gegen Mk wie gegen Mt stark verschoben. Lag sie bei Mk drei Monate vor dem Abschluß, unsern Schätzungen entsprechend, bei Mt nur zwei bis drei Monate davor, so fällt sie bei Lk in die erste Hälfte der ersten viermonatlichen Wanderperiode, also etwa $2\frac{1}{2} + 2 + \frac{1}{2}$ Monat = fünf Monate vor Passah. Lk ist also derjenige Evangelist, der dem Tatbestand dank seiner reicheren Überlieferungen am nächsten kommt. Immerhin haben wir uns auch hier mit unseren dem Text abgenommenen Schätzungen noch um über ein halbes Jahr verrechnet und konstatieren auch bei Lk empfindlich große Lücken.

Anders steht es mit dem Frühlingspruch über die Lilien 12, 27 f. Zunächst ist er später als die Ernteperikope angesetzt, und zwar fällt er in die zweite Hälfte der Festreise, also etwa vier Monate später als jener Erntesabbat. Chronologisch hätte er besser in die Feldpredigt gepaßt oder in eine noch frühere Rede. Im Reisebericht steht er infolgedessen ganz schlecht; da ist er etwa auf die fünfte oder sechste Woche vor Passah datiert, also mitten in die Regenzeit — ein Zeichen, daß Lk den kalendarischen Hintergrund eben nicht erkannt und seine Ordnung trotz der Versicherung, er wolle der Reihe nach erzählen 1, 3, nach ganz anderen als chronologischen Gesichtspunkten eingerichtet hat.

4.

Die vorhergehenden Untersuchungen waren von der Schwierigkeit gedrückt, daß mit zwei Ausnahmen die Zeitangaben ganz ungefähr gehalten waren oder völlig fehlten. Wir fanden, daß die Synoptiker von dem wirklichen Zeitverlauf keine Vorstellung und auch kein Interesse daran hatten, die Ereignisse nach dem Kalender zu gruppieren. Sie stellen eine Geschichte dar, die sich in vier bis sieben Monaten abgespielt haben könnte, die aber einer unbeabsichtigten Kalenderangabe zufolge tatsächlich mehr als ein Jahr umfaßt haben muß. Von hier aus ist nun eine Haupteigentümlichkeit der johanneischen Berichterstattung zu würdigen, die Verteilung des ganzen Stoffes auf eine Folge von Festen.

Schon die der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorangehenden Zeiten mißt Joh mit eigenem Maß. Er kennt nicht die vierzig Tage der Versuchung Mk 1, 13, Mt 4, 2, Lk 4, 2, sondern fixiert einige Tage aus dem Aufenthalt in der Jordangegend bei dem Täufer. Danach zieht Jesus nach Kapernaum, bleibt aber dort „nicht viele Tage“ 2, 12, also etwa eine Woche, sondern reist des Passah wegen zum erstenmal nach Jerusalem. Von diesem ersten selbstherrlichen Auftreten ist wohl seine öffentliche Wirksamkeit nach Joh zu datieren.

Nur zum Feste scheint er in Jerusalem geblieben zu sein 2, 23. „Danach“ zieht er in eine Gegend Judäas, wo man taufen kann 3, 22. Dort verweilt er einige Zeit, tauft oder tauft nicht und sieht sich durch die Pharisäer veranlaßt, Judäa zu verlassen und über Samarien nach Galiläa zu wandern 4, 1—3. Nur zwei Tage hält er sich bei den Samaritern auf 4, 40. 43 und kommt wieder nach Kana 4, 46. Die Jahreszeit kann vielleicht aus der Bemerkung 4, 35 erschlossen werden: es ist vier Monate bis zur Ernte, also Dezember. Dann hätten wir einen ersten großen, von Joh nur eben überflogenen Zeitraum von etwa neun

Monaten zu konstatieren, aus dem allein ein Bekenntnis des Täufers des Berichtes wert gewesen war. Wenn indes das Wort nur ein Sprichwort bezeichnet, sind wir auf eigne Schätzung angewiesen und würden mit viel kürzerer Zeit, etwa ein oder zwei Monaten Tauf-tätigkeit (wenn nicht mit noch weniger) zufriedengestellt sein.

In Kana verrichtet Jesus ein zweites Wunder, die Heilung eines Beamtensohnes aus der Ferne 4, 46—54.

Es folgt, dem vorliegenden Text entsprechend, ein neues Fest, das ihn zum zweiten Male nach Jerusalem führt 5, 1. An dem Fest kann man nur mit Hilfe von Einfällen und gelehrten Materialien herumraten. An ein Passah kann nur gedacht werden, wenn das Wort *πάσχα* ausgefallen sein sollte, sonst an jedes beliebige Fest; wahrscheinlich hat der Evangelist mit der allgemeinen Angabe nur die erneute Reise Jesu nach Jerusalem motivieren wollen: zu einem Feste zog er wieder hin.¹

Die nächste Zeit- und Lokalangabe frap-piert: „Danach zog Jesus ab über den galiläischen See (von Tiberias)“ 6, 1; fast noch auffallender ist, daß er gerade zur Passahzeit mit den Volksmassen um den See herumzieht 6, 4. Dem Text zufolge ist jetzt das erste Jahr abge-laufen, gefüllt durch ein demonstratives Auftreten in Jerusalem, die nächtliche Belehrung eines Ratsmitgliedes, durch eine längere Tauf-tätigkeit, eine Missionsreise durch Samaria, eine Wundertat in Galiläa, eine weitere Reise nach Jerusalem mit Sabbatheilung und längerer öffentlicher Disputation und endlich durch die noch vor Passah fallende wunderbare Speisung, Rückkehr über den See und eine erste und letzte öffentliche Disputation in der Synagoge zu Kapernaum am folgenden Tag 6, 22 — alles in allem anscheinend viel, dennoch im ganzen herzlich wenig: was wirklich ausgeführt wird, verteilt sich auf acht ein-zelne Tage und eine Nacht.

„Danach bewegte sich Jesus in Galiläa umher“, bis das Laub-hüttenfest herankam 7, 1f. Das *περιπατεῖν*, von dem nichts Einzelnes berichtet wird, zieht sich also über vier Monate hin. Schließlich geht auch er, trotz vorheriger, deutlicher Weigerung, selbst nach Jerusalem, tritt mitten im Verlauf des achttägigen Festes lehrend auf 7, 14, hebt wieder an, mit den Juden zu streiten, verteidigt seine Tat vom vorigen

¹ Zahn, Einl. in das NT³ II S. 525 f.; Das Evgl. des Joh. 1908 S. 270—273 denkt an das Laubhüttenfest; dann wären seit der Samaritermission neun Monate ver-flossen, der Beweis scheint mir nicht geglückt. Homann a. a. O. S. 96 ff. will die Annahme eines Pfingstfestes erweisen; das gäbe einem Zwischenraum von ziemlich einem halben Jahre.

Jahre 7, 21—24,¹ und wird durch einen Anschlag der Hohenpriester und Pharisäer bedroht 7, 32. Am letzten Festtage ruft er einen neuen Disput hervor 7, 37 ff., setzt seine Zeugnisse, Verteidigungs- und Angriffsreden im Tempel fort¹ und weiß schließlich einem Steinigungsversuch machtvoll zu entgehen 8, 12—59. Beim Verlassen des Tempels¹ begegnet er einem Blindgeborenen und macht ihn sehend 9, 1 ff. Die Tat macht Aufsehen, veranlaßt endlose, mit größter Anschaulichkeit gemalte Verhandlungen, schließlich eine neue längere Rede Jesu 9, 39 bis 10, 21. Von 7, 37 sonst 8, 12—10, 21 bietet der Bericht die Fülle der Ereignisse eines Tages dar.²

Dann kommt das Tempelweihfest zur Winterszeit im Dezember 10, 22. Drei Monate sind also inzwischen verflossen und ohne Bericht geblieben. Joh schildert eine erregte Szene: Jesus wird um das Geheimnis seiner Person gefragt und ernstlich bedroht. So zieht er sich über den Jordan zurück, von vielen aufgesucht und gläubig anerkannt 10, 40—42. Eines Tages hört er von der Erkrankung seines Freundes Lazarus in Bethanien, bleibt noch zwei Tage an Ort und Stelle und zieht nach dem Dorfe 11, 6 f. Dort findet er den Freund bereits seit vier Tagen im Grab 11, 17. 39 und erweckt ihn. Bald darauf findet die Ratssitzung statt, in der der Tod Jesu beschlossen wird; infolgedessen zieht sich Jesus in die Wüste zurück, obwohl das Passah nahe ist 11, 54 f. Sechs Tage vor Passah kehrt er nach Bethanien zurück 12, 1. Die Lazarusgeschichte fällt also in die Zeit zwischen Dezember und März, vielleicht in den Februar; sie ist die einzige Episode aus diesem Zeitraum, die in breiter Ausführung erzählt wird; sie umfaßt etwa vier bis fünf Tage.

Sechs Tage vor Passah findet die Salbung Jesu zu Bethanien statt — also vor dem Einzug. Nun folgt der letzte Jerusalemer Aufenthalt, der dem einzigen bei den Synoptikern in der Hauptsache entspricht. Fünf Tage vor Passah zieht er in Jerusalem ein 12, 12 ff., am selben Tage wohl bemühen sich die Griechen um seinen Anblick; Jesus redet und streitet zum letztenmal vor dem Volk und verbirgt sich 12, 36. Nach 12, 44—50 tritt er freilich noch einmal auf. Am letzten Tag vor dem Passah hält er das letzte Mahl mit den Jüngern 13, 1; in der Nacht gibt er sich gefangen, wird von Hannas verhört, zu Kaiphas geschleppt, am nächsten Morgen, dem Vortag vor Passah, 18, 28 von Pilatus befragt und gegen Mittag verurteilt 19, 14. Danach

¹ Vgl. Zahn a. a. O. S. 427 Anm. 58.

² Nach Zahn a. a. O. S. 398 befinden wir uns 8, 12 ff. wenigstens in nächster Nähe von dem 7, 37 bezeichneten Zeitpunkt; vgl. auch S. 441.

stirbt er am Kreuze. Nur den einen Tag scheint Jesus das letzte Mal öffentlich in Jerusalem aufgetreten zu sein, drei Tage hält er sich verborgen, am Nachmittag vor Anbruch des Festes findet er sein menschliches Ende. Zugleich ist das zweite Jahr seiner Wirksamkeit vollendet; es ist charakterisiert durch Szenen zum Laubhütten- und zum Tempelweihfest, durch das gewaltigste Machtwunder der gesamten evangelischen Überlieferung, das in eine festlose Woche fällt, und durch eine Folge von Ereignissen und Reden, die sich auf vier einzelne Tage vor Passah verteilen.

Die öffentliche Tätigkeit Jesu erstreckt sich also nach Joh auf genau zwei Jahre, von einem Passah zum übernächsten. Damit erscheint die johanneische Darstellung als die umfassendste, aber auch zugleich lückenhafteste. Sie ist im wesentlichen Festüberlieferung, beschreibt mit einer bei den Synoptikern nirgends wahrzunehmenden Ausführlichkeit und Ausdehnung Szenen, die sich zum ersten Jerusalemer Passah, auf einem weitem Festaufenthalt in der Hauptstadt, in der Zeit des zweiten Passah in Galiläa, zum Laubhütten- und Tempelweihfest, endlich vor dem letzten Passah in Jerusalem abgespielt haben. In die dazwischen liegenden festlosen Zeiten weist nur ein Aufenthalt an der Taufstelle, die Mission in Samarien, eine Heilung in Galiläa und die Erweckung des Lazarus in Bethanien.

Joh erzählt also viel weniger als die Synoptiker, verteilt nur das Wenige über einen fast doppelt so großen Zeitraum. Wenn wir die verschiedenen Orts- und Kalenderangaben nicht hätten, würden wir auf einem viel kleineren Zeitumfang raten. Dürften wir die galiläischen und die jerusalemer Szenen zusammenziehen und die Rückreise durch Samaria streichen, so würde sich der Aufenthalt in Galiläa auf zwei, drei Wochen, der in Jerusalem auf etwa einen Monat berechnen. Was Joh tatsächlich erzählt, könnte sich in zwei Monaten ereignet haben.

Wir wollen uns nun nicht tiefer in Umstellungs- und Zerlegungsversuche einlassen, die die Kritik an Joh angestellt hat. Nur eine in die Augen springende Möglichkeit sei berührt, die vortrefflich zu begründende Umsetzung von cap. 5 und 6, die eine Zusammenziehung der galiläischen Szenen von cap. 4 und 6 und eine Zusammenlegung des Festaufenthaltes in cap. 5 und 7 nach sich ziehen würde.¹ Dazu

¹ Joh 6,1 setzt voraus, daß Jesus bereits in Galiläa war; das Ereignis von Joh 5 aber kommt erst in 7,21—24 zur Sprache. Man könnte annehmen, daß ein Redaktor die Umstellung vornahm, aber es versäumte, die Darstellung dementsprechend auszugleichen.

ist dann noch die Streichung des um seiner Symbolik willen verdächtigen Festdatums 6,4 zu stellen.¹ Solche Texteingriffe würden das chronologische System vollständig ändern. Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit würde auf ein volles Jahr herabsinken, mit dem Passah in Jerusalem beginnen und dem darauffolgenden ebendasselbst enden, und die Zwischenzeit wäre gut ausgefüllt mit einem kurzen Aufenthalt am Jordan, der Durchreise durch Samarien, einer kurzen Wirksamkeit in Galiläa in den Sommermonaten, einer zweiten Jerusalemsreise im Herbst und den nun folgenden Bewegungen in und um Jerusalem.

5.

Wir haben bisher die Frage untersucht: welche Zeitdauer ergibt sich für die Wirksamkeit Jesu aus dem Text der Evangelien, wenn wir uns an die von den einzelnen Evangelisten vorgenommene Anordnung und Verknüpfung der Geschichten und Worte halten. Scharf ist davon die Aufgabe des Geschichtsforschers zu scheiden, der auf Grund des beschriebenen Lebens Jesu den wirklichen geschichtlichen Verlauf zu erfassen sucht.

Hier stehen sich die Anschauungen diametral gegenüber. Nach der einen Ansicht hat die Wirksamkeit Jesu, wie Joh bezeugt, aber auch die Synoptiker gelegentlich verraten, zwei oder mehr Jahre gewährt,² nach der zweiten, wie es die Synoptiker zeigen, etwas über ein Jahr,³ nach der dritten Ansicht, die kürzlich mit großer Anschaulichkeit von Maurenbrecher skizziert worden ist,⁴ nur ein halbes Jahr: das Auftreten Jesu fällt nämlich nach Lk 3,1 in das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius, das von Herbst 28 bis Herbst 29 reicht; zu Passah aber, um die Mitte dieses Jahres, fällt sein Tod. Mk rechnet nun vier Wochen in Kapernaum, dann Ausflüge und fluchtartige Reisen, endlich den stürmischen Zug nach Jerusalem mit dem vollen Zusammenbruch; nur so kurze Zeit sei das Programm Jesu von der Nähe des Königtums Gottes festzuhalten gewesen.

Auf Grund unserer Untersuchungen kann man zu folgenden Resultaten kommen.

1. Nach der Darstellung der Synoptiker läßt sich das Wirken Jesu

¹ Vgl. Böhmer a. a. O. S. 127 f.

² Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte 2 306 ff.
= ³ 196 ff.

³ Vgl. P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu erläutert 1904, S. 127—133.

⁴ Von Nazareth nach Golgatha 1909, S. 215 ff.

ganz gut auf vier bis sechs Monate beschränken.¹ Zwar haben alle drei Evangelisten mancherlei Szenen und Worte künstlich auf einen Tag oder wenige zusammenhängende Tage zusammengedrängt; dafür haben sie sich aber für große Zeiträume mit allgemeinen Charakterisierungen begnügt. Ereignisse eines Tages können Ereignisse einer Woche gewesen sein, Erlebnisse an einem Orte Erlebnisse an benachbarten Orten, die auf der Wanderung berührt wurden. Allein die unverwischbare Saisonangabe zu Anfang der Evangelien schien eine Ausdehnung der an sich schon dürftigen Berichte von vier, fünf oder sechs Monaten Spanne auf zwölf Monate zu fordern.

2. Durch wenige und gut begründete kritische Operationen läßt sich aus Joh eine genau einjährige Wirksamkeit rekonstruieren, die mit einem Auftreten in Jerusalem anhebt und schließt. Darnach hätte Jesus in Jerusalem sein Auftreten begonnen, dann den Schauplatz seiner Tätigkeit auf wenige Monate nach Galiläa verlegt, um vom Laubhüttenfest an in und bei Jerusalem zu verweilen.

3. Die Verfasser der ersten Evangelien kennen nur einen einzigen Aufenthalt des messianischen Predigers Jesus und seiner Jünger in Jerusalem, dessen Dauer sie freilich verschieden berechnen: Mk Mt eine knappe Woche, Lk vielleicht zwei Wochen. Nun hat man einige Anzeichen dafür gefunden, daß die Tätigkeit Jesu in Jerusalem auch nach den Synoptikern tatsächlich ausgedehnter gewesen sein muß, als die Redaktoren selbst gedacht haben. Jesus hat in Bethphage, Bethanien und Jerusalem gute Bekannte, die ihm bereitwillig ihren Besitz und ihr Haus zur Verfügung stellen Mk 11, 3; 14, 6. 13. 14; Mt 21, 3; 26, 6, 18; Lk. 19, 31; 21, 37; 22, 11; 39; mehrere Geschichten und Aussprüche, die in Galiläa oder auf der Reise nach Jerusalem gesprochen sein sollen, setzen tatsächlich Jerusalemer Lokal voraus, vgl. Mt 5, 23 f.; 6, 1 ff.; Lk 10, 30 ff.; 13, 1—9; endlich deutet die bekannte Bedrohung Je-

¹ Man könnte etwa die Hauptwirksamkeit in Kapernaum und Umgebung auf 2 Monate, die Wanderungen durch Galiläa auf 1 oder 2 Monate, die Ausflüge nach Phönizien und nach Cäsarea zu ebenso auf 1 bis 2 Monate berechnen. Längere Zeit brauchen wir für keinen der Posten. Einen gewissen Anhalt geben die sechs verschiedenen galiläischen Sabbatgeschichten: erster Sabbat in Kapernaum Mk 1 Lk 4, Sabbat in der Erntezeit Mk 2 Mt 12 Lk 6, Sabbat, an dem die verdorrte Hand geheilt ward Mk 3 Mt 12 Lk 6, Sabbat in Nazareth Mk 6 Mt 13 Lk 4; Sabbat, an dem Jesus die verkrümmte Frau heilt Lk 13; Sabbat, an dem er zu Tisch geladen ward Lk 14. Sechs Sabbate sind durch bemerkenswerte Taten und Worte in der Erinnerung haften geblieben. Sie umschließen mindestens fünf Wochen und stellen etwa den vierten Teil der Sabbate dar, die in die angenommenen fünf oder sechs Monate fallen.

rusalems Mt 23, 37—39;¹ Lk 13, 34 f.; 19, 42 ff. auf oftmaliges Wirken Jesu in dieser Stadt hin. So richtig diese Beobachtungen sind, so fordern sie doch meines Erachtens nicht die Annahme wiederholter Reisen von Galiläa nach Jerusalem, sondern nur ein mehrwöchentliches Wirken, vielleicht mit kurzen Unterbrechungen — abgesehen von der, der öffentlichen Tätigkeit überhaupt vorausgehenden Jerusalemreise, die vielleicht Lk 4, 9. 14 bezeugt ist.

Die drei Beobachtungskomplexe scheinen überraschenderweise eine bei den vorgeführten Berechnungen keineswegs beabsichtigte Harmonisierung zu gestatten. Die Synoptiker leisten, was der korrigierte Joh von ihnen fordert. Sie erlauben eine Zusammendrängung des von ihnen bevorzugten galiläischen Aufenthaltes auf die Monate zwischen Passah und Laubhüttenfest (April bis Oktober), ebenso aber eine kleine Ausdehnung der Jerusalemener Periode! Einschneidendere Änderungen (Ausdehnung auf mehrere Jahre, Wiederholung der Reise von Galiläa nach Jerusalem u. dgl.) ihres Programms verlangt Joh von ihnen nicht. Vielmehr Joh läßt sich im übrigen ihrem Grundriß einfügen, und die Hauptänderung, die Joh fordert, würde das Verständnis der Synoptiker in zweifacher Hinsicht erhöhen: wir verstehen die Dürftigkeit der galiläischen Überlieferungen bei den Synoptikern etwas besser, die nun tatsächlich nur mehrere Monate, nicht ein ganzes Jahr oder gar mehrere Jahre umspannen; sodann fänden auch ihre unbeabsichtigten Hindeutungen auf einen längeren Aufenthalt in Jerusalem eine befriedigende Erklärung. Schließlich verträgt ja auch die Art und Stimmung der Botschaft Jesu mit ihrem eschatologischen Drang, wie Maurenbrecher richtig erkannt hat, keine Ausdehnung auf Jahre.

Wem diese Harmonisierung zusagt, der würde also zu folgendem Verlauf der Geschichte gelangen.

Zu einem Passah erscheint Jesus zum erstenmal in Jerusalem, begibt sich von da an den Jordan in den Bereich des Täufers und reist nach kurzem Aufenthalt durch Samaria nach Galiläa. Hier entfaltet er eine angespannte Tätigkeit, die ihn vom Sommer bis in den Herbst durch die Städte und Dörfer Galiläas und der Umgegend wandern läßt. Vorübergehend zieht er sich nach Norden und nach Nordosten ins Ausland zurück. Zum Laubhüttenfest entschließt er sich, nach Jerusalem zu ziehen und Volk und Rat in der Hauptstadt für seine Sendung zu gewinnen. Mehrfache Angriffe auf die feindselige

¹ Vgl. Weizsäcker a. a. O. ² 309 ff. ³ 197 ff. Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu S. 63ff. Ewald, das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890 S. 52.

Judenschaft wechseln mit kurzen Rückzügen in die nähere Umgebung der Stadt; dann erfolgt ein letzter kühner Vorstoß, bei dem er der Gewalt unterliegt.

Es ist manches an diesem Aufriß problematisch, vor allem das erste Auftreten in Jerusalem mit dem der synoptischen Erzählung widersprechenden früheren Tempelauftritt. Die Hauptpunkte der Kombination liegen aber auch nicht hier, sondern in der von Joh geforderten und von den Synoptikern leicht gewährten Beschränkung der galiläischen Tätigkeit auf die Sommermonate und in der gleichfalls von Joh gebotenen und von den Synoptikern angedeuteten Ausdehnung der jerusalemer Wirksamkeit auf die Zeit von Herbst bis Frühjahr.¹

Von neuem gewinnt durch diese Untersuchung die Frage Bedeutung, ob der oder die Verfasser des Johannes unsere Synoptiker gekannt haben. So bestimmt von vielen Seiten behauptet und erwiesen wird, daß Joh eine Synopse der ersten Evangelien vor sich gehabt habe und nach ihr z. B. seine Erzählung von der wunderbaren Speisung, von der Salbung, vom Verrat des Judas (vgl. Joh 13, 27 mit Lk 22, 3), vom Prozeß Jesu gestaltet habe, daß er bei seinen Lesern die Kenntnis der synoptischen Überlieferung voraussetze und gelegentlich wie z. B. 3, 24; 11, 1 f; 18, 13 ausdrücklich bestätigend und berichtigend an die dort erzählte Geschichte erinnere (vgl. z. B. H. Holtzmann, Das schriftstellerische Verhältnis des Joh zu den Synoptikern Zeitschrift f. wiss. Theologie 1869, 12, S. 62 ff. 155 ff. 446 ff.; Jülicher, Einl. ins NT⁵.⁶ S. 355 f; Zahn, Einl. in das NT³ § 67; Heitmüller in den „Schriften des NT's“ II 3 S. 178), so starke Zweifel möchte ich dieser herrschenden Annahme entgegensetzen.

¹ Diese Harmonistik soll nur als ein Versuch gelten. Man kann den Aufbruch zum Laubhüttenfest ebensogut wie den der öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa vorangehenden Passahbesuch bezweifeln, wiewohl beide Festreisen an sich nichts Unwahrscheinliches haben. Aber wir dürfen nicht immer souverän an allen geschichtlichen Daten des Joh achtlos vorbeigehen, sondern haben die Pflicht, die Geschichtlichkeit dieser und jener Angaben wenigstens in Erwägung zu ziehen. — Andererseits läßt sich allerdings aus Mt 17 ein schweres Bedenken gegen unsere Konstruktion erheben; die Tempelsteuerszene muß eigentlich im Februar in Kapernaum gespielt haben. Aber der nach Galiläa weisende Zug (der wunderbare Fischfang) ist ja doch legendarisch; also könnte die Geschichte auch anderswo sich abgespielt haben. Oder sie kann um ein Jahr zurückverlegt werden, obgleich das nicht sehr wahrscheinlich ist. Sonst ist das Bedenken anzuerkennen und damit die Unvereinbarkeit von Joh 7 ff. mit Mk, Mt, Lk. Der Harmonist würde freilich auch hier sich zu helfen wissen, indem er annähme, der Rückzug Jesu Joh 10, 40 oder 11, 54 habe sich in Wahrheit bis nach Galiläa erstreckt!

Erstens nämlich ist es mir verwunderlich, daß Joh nur an zwei verhältnismäßig geringfügigen Punkten seine Differenz gegenüber den Synoptikern zu erklären scheint 3, 24; 18, 13; warum beschwichtigt er nicht in gleicher Weise das Befremden seiner Leser, wenn sie bei ihm die wichtige Handlung der Tempelreinigung an ganz ungewohnter Stelle lesen, wenn sie drei oder vier Jerusalemer Reisen statt einer erzählt bekommen usw.? Wußte er die Synoptiker bei seinen Lesern in Gebrauch und Ansehen, so mußte er viel mehr, als er es getan hat, auf eine Erklärung seines eigenartigen Berichts, auf eine Anleitung zur Harmonisierung mit den Vorgängern bedacht sein.

Zweitens stützt sich die Annahme der Bekanntschaft auf eine viel zu schmale Basis. Welche Mühe geben wir uns, um die Markushypothese zu erweisen; wie sehr betonen wir, daß die Behauptung der Abhängigkeit des Mt und Lk auf der gleichen Anordnung und auf dem stilistisch, ja oft lexikalisch gleichen Aufbau vieler gleicher Einzelabschnitte beruhe. Dieser Masse von Beobachtungen steht doch bei Joh nur ein recht bescheidenes Häuflein gegenüber, bestehend in ein paar gleichen oder ähnlichen Wendungen, die in der Menge abweichender Züge ganz verschwinden, ganz zu geschweigen von den tiefen Unterschieden in Anordnung und Auswahl. Hier sollte man doch wenigstens fragen, ob die wenigen Berührungen nicht anderweitig sich erklären, vielleicht durch die Annahme, daß erst die spätere Redaktion diese Angleichungen vorgenommen habe.

Drittens ist mir die Kühnheit des vierten Evangelisten einfach unbegreiflich, wenn er wagte, eine neue, aus dem eigenen Genius geschöpfte Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu gegen die bereits vorhandenen und anerkannten und auf echte Überlieferung und Erinnerung zurückgehende Darstellungen zu setzen. Das Unternehmen ist so gewaltig und so gewagt, daß es eigentlich nur einem Apostel und zwar nur dem Lieblingsapostel zuzutrauen ist. Wer aber die apostolische Abfassung des Joh aus inneren Gründen ablehnt, hat zu erklären, wie ein Nichtapostel dieses Evangelium empfehlen und durchsetzen konnte. Man erleichtert sich diese Erklärung, wenn man auch das vierte Evangelium in eine Zeit setzt, wo es noch keine literarisch festgefügte und kirchlich anerkannte synoptische Evangelienliteratur gab. Zwischen 80 und 100 aber ist ein solcher Zustand sehr wohl noch denkbar. Solange diese Hauptbedenken nicht widerlegt werden, bleibt die Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit den Synoptikern unwahrscheinlich.

Date and Habitat of the Elders of Papias.

By **Benj. W. Bacon**, D. D., Yale University.

It is today matter of common consent that the chiliastic teachings quoted by Irenaeus in his fifth book from "the Elders who saw John the disciple of the Lord",¹ or "the Elders the disciples of the Apostles",² or simply "the Elders"³ are drawn by Irenaeus from the work of Papias. This declaration is explicitly made in only one (*Her.* V, 33, 3 f.), where the citation introduced by the formula "The elders who saw John the disciple of the Lord relate" is followed by the statement:—

To these things Papias, who was a hearer of John and a companion of Polycarp, an ancient worthy, gives confirmatory witness in writing (ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ) in the fourth of his books, for there are five books composed by him. And he added, saying "But these things are credible" . . . and he relates &c.

However, the form of reference in *Her.* II, 22, 5 shows that here too the quoted words of "the Elders" are derived from the written work (note the present *testantur*) of a supposed "companion of Polycarp", a sharer of his intercourse "in Asia" with "John the disciple of the Lord". But Papias, who is here called "an ancient worthy" (ἀρχαῖος ἀνὴρ) is considered there to be of still earlier date than Polycarp; for Irenaeus adds:—

And some of them saw not only John, but others also of the Apostles, and had this same account from them and witness (*testantur*) to the aforesaid account.

No adequate explanation has ever been propounded for the conception thus exhibited by Irenaeus, save that which rests upon the correction of Eusebius. Eusebius with the work of Papias in hand carefully corrected not only the misunderstanding of Irenaeus, but the misdating into which he himself in reliance upon Irenaeus had been

¹ *Her.* 11, 22. 5; v. 30, 1 and v. 33, 3.

² *Her.* v. 5, 1 and v. 36, 2.

³ v. 36, 1.

misled in his own earlier work.¹ Irenaeus, he tells us, was deceived by a similarity of names into taking Papias for a disciple of the Apostle John. In reality his "traditions of John" (παραδόσεις Ἰωάννου) were deliverances of an Elder of that name still living in Papias' time. The mistaken identification of the Elder with the Apostle had led Irenaeus to infer that the group of Apostles mentioned in Papias' preface as the source of his "words of the Elders", viz. Andrew, Peter, Philip, Thomas, James, *John* and Matthew, were his direct personal informants. Irenaeus' extraordinary dating of Papias, and his still more extraordinary views about a complete college of Apostles in Asia are thus accounted for. Nor is it admissible for us who have not the work of Papias to question the correction of Eusebius, made after careful comparison of the work itself with the inferences of Irenaeus. Eusebius certainly did not go too far with his correction; his citation of the passage fully justifies his distinction between the two Johns of Papias. The only question properly open to our consideration is whether he went far enough. Besides denying personal relations between Papias and the Apostle, should he not have also denied them between Papias and the Elder?

Two reasons for the latter view suggest themselves at once. (1) The passages quoted indicate not a direct, but an indirect relation. Papias gets his "words of the Elders", who include specifically "Aristion and the Elder John", by enquiry from "those who came his way";² moreover Eusebius himself qualifies his first statement that Papias claimed to have been "personally a hearer of Aristion and the Elder John" with an admission which implies that he found no such statement: "At all events he mentions them frequently by name, and records their traditions in his writings".³ (2) Eusebius was eager to find traces of such an Elder John *in Asia*; for he was greatly drawn to the theory of Dionysius of Alexandria attributing the Asian "Apocalypse of John" to "some other John" not the Apostle. Dionysius had been quite at a loss for any such non-apostolic John in Asia—a proof in itself of the absence of any tradition of the kind. When, therefore, we find Eusebius unable to quote anything better from Papias in support of his theory than the mere fact that "he often *mentions them* (Aristion and the Elder

¹ *Chronicon* under Olymp. 220, ed. Schoene II, p. 162.

² Ἐἰ δέ που παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους.

³ Ὅνομαστί γοὺν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγραμμάσι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις.

John) *by name* and records their traditions", the silence is almost enough of itself to show that Aristion and John were *not* in Asia at all, but at the acknowledged seat of apostolic tradition, along with the other "Apostles and Elders",¹ at Jerusalem.

Our real question, accordingly, is as to the seat and date of Papias' group of "Apostles and Elders". Did he differ from "Luke", from Hegesippus, from all his contemporaries, in looking not to Jerusalem but to proconsular Asia as the seat of apostolic tradition? Or is this conception of a new seat of "Apostles and Elders in Asia" due to the willing misconception of Irenaeus?

As regards the Apostles Andrew, Peter, Philip, Thomas, James, John and Matthew, it is hardly necessary to speak further. In the period of Polycrates Asia claims a residence of Philip and John; but the Philip in question turns out to be not the Apostle but the Evangelist of Caesarea, and when we carry the tradition as to John back of Irenaeus we find it resting on the reputed authorship of the Apocalypse, a very insecure foundation². A rival tradition, traceable to a much earlier time, considers John to have fallen a victim to the persecuting violence of "the Jews"³. Even granting that Papias may have believed in a residence of the Apostle John in Asia (Patmos?) there will probably be few today who still cling to Irenaeus' idea of the group of seven Apostles whom he names, beginning with "Andrew" and ending with "Matthew", as located in proconsular Asia. The question turns upon the Elders, two of whom Papias refers to as his contemporaries, and who are still speaking (λέγουσι) with the "living and abiding voice", or at least were so speaking at the time of his enquiries. Of "Aristion" absolutely nothing is known.⁴ No "Elder John" of this period is known save an Elder John of *Jerusalem*,

¹ Acts 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22 f.; 16, 4; 21, 18.

² In the letter to Florinus Irenaeus appeals to his own boyhood recollections of the teaching of Polycarp. He can remember that Polycarp spoke of "intercourse with John and with others who had seen the Lord" and reported "His miracles and His teaching". This John who with others had "seen the Lord" and had himself been seen and heard by Polycarp was probably not the Apostle, as Irenaeus believed, but the Elder. In the *Vita Polycarpi* we learn on uncontradicted authority that Polycarp had come as a youth from "the East" *i. e.* Syria. As he had been a Christian since 69 A. D., he may very well have had intercourse in boyhood with the group of "Elders and witnesses of the Lord" in Jerusalem.

³ Mk 10, 39 and Papias, de Boor fragment. *T. u. U.* V. 2, S. 170.

⁴ On the supposed evidence of Conybeare's Edschmiadzin Codex see my article s. v. "Aristo-Aristion" in Hastings' *Dict. of Christ and the Gospels*, vol. I, 1906.

seventh in the list of fifteen successive "Elders" of this church beginning with James the Lord's brother (*ob.* 62 A. D.), and ending with Judas, who held the see until the siege of Hadrian (135 A. D.). Epiphanius' list¹ is similar to that of Eusebius but in part of independent origin, and adds after the name of "John" "(until the) 19th year of Trajan". Apparently 117 A. D. was regarded as the year of the Elder's death. Unfortunately so many modern theories have been built upon the Eusebian idea of an Elder John *at Ephesus*, that almost any expedient is more welcome than the suggestion that Papias was referring to his own contemporary the Elder of Jerusalem.

There remains the possibility of another way out of the deadlock. Putting together the material cited by Eusebius and the "words of the Elders" now generally admitted to have been borrowed by Irenaeus from Papias we have already quite a little accumulation. What evidences does it afford of place and date?

Its general character might be anticipated from the title and preface of Papias' work and from Eusebius' description: —

The same writer (Papias) has recorded other notices as having come down to him from oral tradition, certain strange parables of the Savior and teachings of His, and some other statements of a rather mythical character, among which he says that there will be a period of some ten thousand years after the resurrection, and that the kingdom of Christ will be set up in material form on this earth. These ideas I suppose he got from a misunderstanding of the apostolic accounts, not perceiving that the things recorded there in figures were spoken by them mystically. For he evidently was a man of very mean capacity, as one may say, judging from his own statements: yet it was owing to him that so many church fathers after him adopted a like opinion, urging in their own support the antiquity of the man, as for instance Irenaeus and whoever else they were who have declared that they held like views.

In short Papias did what his fellow-bishop Polycarp² urges doing against the common foe of the "false teachers" who "pervert the sayings of the Lord (λόγια τοῦ Κυρίου) to their own lusts and deny the resurrection and judgment". Polycarp urges his readers to "turn to the word handed down from the beginning". For Papias these precepts of the Lord were to be found in the Gospel of Matthew; their true sense was to be established by authentic tradition. A true word of prophecy concerning "the resurrection and judgment" was to be found in the Apocalypse of John.³

¹ *Haer.* 66, 21 f. See Harnack's criticism in comparison with the Eusebian *Chron.* I, S. 223—230. ² *Ep.* VII.

³ Hence probably the mention of "John and Matthew" together at the end of the group of "the Lord's disciples". Papias recognizes the authority of Mark, though

Eusebius gives us no example of the "strange parables and teachings of the Savior" derived by Papias "from oral tradition" in the passage we have just cited, being taken up with the chiliastic influence he had exerted over Irenaeus and others, an influence particularly distasteful to Eusebius. For these traditions we must go to Irenaeus. However, in coming to speak of the writings employed by Papias, after noting his use of First John and First Peter, Eusebius takes occasion to say: —

"He has also related another story about a woman accused of many sins before the Lord, which the *Gospel according to the Hebrews* contains."

The slight objections to identifying this story with the Pericope Adulterae have been met elsewhere.¹ The point we have here to make is independent of the identification. We note simply that Papias is not said to have used the *Ev. Hebr.* — a difficult task for a Greek — nor even that his authorities "the Elders" used it—which would prove at once their Palestinian habitat—but only that one of his stories (doubtless derived from the Elders in question) appeared also in a form sufficiently like to be identifiable in that Gospel, current as it was until the time of Jerome exclusively in Aramaic-speaking regions.

We cannot then be certain that the *Ev. Hebr.*, but only that the material embodied in it was current in their region. In fact it is extremely probable from the general early silence, and particularly the silence of Eusebius, that Papias had no information to give as to the origin of any Gospels save Matthew and Mark. The natural inference is that "the Elder" who gives the information (at least that about Mark) was comparing and defending the *two* gospels current in his own region. Both are Greek gospels. They were certainly to Papias' mind no other than our canonical Matthew and Mark. They can hardly have been other to the mind of "the Elder"; for the discrepancy of "order"

not as "giving a connected account of the Lord's oracles" (οὐχ ὡς περ εὐνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων or λόγων), and was probably acquainted with the Fourth Gospel in some form. Whether Luke-Acts was known to him is more doubtful. No doubt at all can be entertained of his recognition of Revelation. He not only cited it, but vouched for its trustworthiness (ἀξιόπιστον) as we should expect from a contemporary of Justin. Irenaeus (*Her.* V, XXXI) quotes "persons who had seen John with their eyes" as vouching for the reading 666 in Rev. 13, 18; but as Papias himself is to Irenaeus such a person and the mouthpiece of others, it is extremely doubtful if we have here the testimony of "the Elders".

¹ Bacon, "Papias and the Gospel according to the Hebrews" *Expositor*, VI, LXIII. (March 1905).

which draws forth his apology for Mark, is thus at once explained. But the information does not stop here. The Elder looks back to a time when the Gospel of Matthew had circulated "*in the Hebrew (or Aramaic) language, and every man translated it as he was able*". Is he speaking of his own region and community? If not, whence does he get his information; and why are we not told of the transfer? Surely the only natural understanding is that the original book of the Precepts compiled by Matthew in Aramaic had formerly circulated in the speaker's region, but that Greek had ultimately become the prevailing language of the Church. Can this be said of any other region than Palestine in the earlier decades of the second century?

But pass to the other literature current among "the Elders". *Ceteris paribus* the chiliastic type of their eschatology, so distasteful to Eusebius, would of itself suggest a Palestinian habitat. But we need not limit ourselves to generalities. The most distinctive and characteristic features of the "words of the Elders" excerpted by Irenaeus are identifiable even to the point of verbal coincidence in the *Apocalypse of Baruch*, a writing which originally circulated in Hebrew, the greater part having been composed after 70 A.D. Moreover the clearest instance, which also fortunately happens to be the very passage which Irenaeus explicitly acknowledges having taken from Papias, is based upon an interpretation of the *Hebrew text* of Gen. 27, 28. We may place in parallel columns Charles' translation of the *Apocalypse of Baruch* and Lightfoot-Harmer's of the Papias fragment. Both describe the miraculous fertility of the abode of the saints in the Messianic age.

Ap. Bar. XXIX, 5

The earth also will yield its fruit ten thousand fold, and on one vine there will be a thousand branches and each branch will produce a thousand clusters, and each cluster will produce a thousand grapes, and each grape will produce a cor of wine.

Papias *ap. Iren. Her. V. 33, 3.*

As the Elders, who saw John the disciple of the Lord, relate, that they had heard from him, how the Lord used to teach concerning those times, and to say:—

The days will come in which vines shall grow, each having ten thousand shoots, and on each shoot ten thousand branches, and on each branch again ten thousand twigs, and on each twig ten thousand clusters, and on each cluster ten thousand grapes, and each grape when pressed will yield five-and-twenty measures of wine, &c. &c.

Professor Charles appends a footnote in his edition of the *Apocalypse of Baruch*, from which we may quote a paragraph:—

As to the origin of the 10,000-fold yield of the corn and wine, &c., Mr. Rendel Harris (*Expositor*, 1895, pp. 448—9) offers a most ingenious and probable suggestion. He derives it from the Blessing of Isaac (Gen 27, 28) where he conjectures that in the statement רב זבן ותרשׁ = “plenty of corn and wine,” the word רב was taken as רב = 10,000. He points out that the context in Irenaeus (it follows a discussion of Gen 27, 28), in which the story of Papias and the Elders is given, supports his contention.

Comparison of the context in Irenaeus will show that Rendel Harris was quite right, though drawing no inferences as to the date and habitat of “the Elders”, perhaps because actual literary dependence would be difficult to establish. As to priority, however, it is obvious that the Jewish source could not be dependent on the Christian. In reality Charles is probably correct in regarding both the *Apocalypse* and “the Elders” as dependent here upon “a short hexaemeron” containing “a sensuous description of Messianic felicity”. “Fragmentary survivals” of the same are noted by him in *Eth. En.* X, 19. The testimony of Anastasius of Sinai may have some bearing on this point:—

Papias the great of Hierapolis . . . and Clement, Pantaenus, the priest of the Alexandrians, and Ammonius, the great scholar, those ancient and first expositors, agree with each other in understanding all the work of the six days (πᾶσαν τὴν ἑξαήμερον) as referring to Christ and his Church.

Here then is one of the παραδόσεις Ἰωάννου quoted by Papias. Irenaeus is positive that he was a μαθητὴς τοῦ κυρίου, in short no other than the Apostle John, the author of the Fourth Gospel, and that Papias had direct intercourse with “not only John, but others also of the Apostles.” Our question is whether we should not go even beyond the correction of Eusebius distinguishing this “Elder John” from the Apostle, and locate him in Jerusalem, whence Papias could obtain his “traditions” only at second hand. Have we any other quotations whose source is determinable?—

The Elders, the disciples of the Apostles, say that those who were translated were translated thither (to the Paradise of Adam) and that they who are translated remain there until the end of all things, serving as forerunners of immortality (προοιμαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν).¹

This quotation concerning the teaching of the whole group of “the Elders” has every appearance of expounding and defending the

¹ Irenaeus, *Her.* V, v, 1. The Lightfoot-Harmer translation of the last clause “preluding immortality” is inadequate. The sense is that these glorified beings exhibit in their transfigured bodies the nature of the incorruptible body.

transfiguration story of Mk 9, 2—13 = Mt 17, 1—13. Moses and Elias are the “two witnesses of Messiah” whose appearance “in glory” together with the glorified Jesus provokes the discussion as to “What is it to rise from the dead?” (Mk 9, 10.) We know from contemporary sources that these were regarded as “the men which were taken up, which have not *tasted death* from their birth”.¹ In II Pt 1, 16—18 this manifestation “in the holy mount” is made the refutation of the heretics who “deny the resurrection and judgment”.² In *Apoc. Petri* 4—20 the Lord grants to the twelve “in the mountain” a similar manifestation of the glorified saints in Paradise for a similar purpose. The special point for which the authority of “the Elders” is adduced, however, is not the doctrine of the “metamorphosed” “body of glory”, common to Paul, to the transfiguration story, and to contemporary Jewish literature including the recently discovered *Odes of Solomon*, but the doctrine of the persistence of the Paradise of Adam as their habitat. This is distinctively a doctrine of the later Judaism. In *Apoc. Bar.* IV, 3 f. Paradise was “removed from Adam when he transgressed the commandment”, but remains “preserved with” God, along with the City (i. e. the heavenly Jerusalem = ירושלים של מעלה). This heavenly Paradise is described as already existing before the creation of the world in *Pesach* 54a, *Beresh* 20³ and in IV. Esdr. 1, 7; 6, 51—76. It is the abode of Enoch, Elias and Moses (the translated men) and of the righteous dead awaiting resurrection (*Eth. En.* 60, 8; 87, 3 f.; 89, 32; 60, 8, 23; 70, 3 f. IV. Esdr. ubi supra). In *Eth. En.* 61, 1—4; 70, 3 f. its measure is taken by the angels for Enoch. In *Apoc. Bar.* 59, 8 its greatness was revealed to Moses when the Mighty One “took Moses unto Himself”. From the simple conception of Lk 23, 43 there is a constantly progressive development, of which that of the preexistent, heavenly Paradise of the *Apocalypse of Baruch* marks one of the distinctive forms.

But if some doubt attaches to the particular gospel teaching in defense of which “the Elders” gave their judgment as to those who had been translated to Paradise as antetypes of the resurrection, and still greater doubt as to the particular source of their doctrine, there can be no doubt whatever as to at least the former point in the last of Irenaeus’ citations:—⁴

¹ IV Esdr. 6, 26. In extra-canonical writings the two translated “witnesses” are usually *Enoch* and *Elias*.

² Ep. Polyc. VII.

³ Weber, *Lehren des Talmud*, S. 191. On the general Talmudic doctrine of *Gan Eden* (Paradise) see his § 75. ⁴ *Her.* V, XXXI, 1 f.

As the Elders say, Then also shall they that have been deemed worthy of the abode in Heaven go thither; while others shall enjoy the delight of Paradise (Ezek. 28, 13), and others again shall possess the brightness of the City. For in every place the Savior shall be seen, according as they shall be worthy who see Him. They (the Elders) say moreover that this is the distinction between the habitation of them that bring forth a hundred-fold, and them that bring forth sixty-fold, and them that bring forth thirty-fold (Mt 13, 9); of whom the first shall be taken up into the Heavens, and the second shall dwell in Paradise, and the third shall inhabit the City; and that therefore our Lord has said 'In my Father's abode are many mansions'.

As Irenaeus regards Papias himself as one of the "Elders who saw John" it is not unreasonable to suppose that the reference to Jn 14, 2 was appended by Papias and did not form part of his citation of the "words of the Elders". This logion, therefore, if indeed derived from the Fourth Gospel,¹ as seems probable, need not here detain us. "The Elders", who give no evidence of acquaintance with other Gospels than Matthew and Mark, are here commenting on Mt 13, 9; for the parallel in Mk 4, 8 has the reverse order (30, 60, 100), and Lk 8, 8 has no distinction. If we may also attribute to them the next comparison, which, however, Irenaeus seems to give in his own name, they will also have employed the Western addition to Mt 20, 28:—

And this is the triclinium (the *three* sided table, where the humble guest is bidden by the host to "Come up higher"), at which those shall recline who are called to the marriage and take part in the feast. The Elders, the disciples of the Apostles, say that this is the ranking (adordinatio, τῶν ἐκείνων) and arrangement (dispositio) of those who are saved, and that they advance by such steps, and ascend through the Spirit to the Son, and through the Son to the Father.

"The Elders" are good Trinitarians, even if their doctrine has a certain flavor of subordinationism. But their interpretation of Mt 13, 9 is hardly what one would expect of the associates of "disciples of the Lord". Indeed if the teaching be that of the same "John the disciple of the Lord" quoted just before (*Her.* V, XXXIII, 3 f.) on the wonderful fertility of Paradise, as reported by his fellow-Elders, there would seem to be a certain inconsistency in Irenaeus' description of his authority. Here and in V, v, 1 "the Elders" are "the disciples of the Apostles". Such is precisely Eusebius' designation of the authorities relied on by Papias:—

By no means does he pretend to have been himself a hearer of the holy Apostles but declares that he took his tradition of things which concern the faith from those who were their disciples (τῶν ἐκείνων ᾠδῶν) . . . And Papias confesses that he took his tradition of the words of the Apostles (τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρεληφέναι) from those who had been their followers (παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολου-

¹ Similar aphorisms occur in the apocalyptic literature. Cf. e. g. *Slav. En.* 61, 2.

θηκότων) and claims to have been personally an ear-witness only of Aristion and the Elder John.

Unless Eusebius' careful search of Papias' little book, made with this particular object in view, led him entirely astray, the words of this John and other Elders must have been repeatedly quoted as words of "the disciples of the Apostles". The two references of Irenaeus confirm this. So does the content of the teachings. Without taking account of their possible literary relations we can at least say, They are far from what could be attributed to a "disciple of the Lord", and at the very opposite pole of eschatological doctrine from the Fourth Gospel. Here is certainly no small difficulty with Irenaeus' view of this John's identity. But there are also difficulties with Eusebius' argument as to the secondary character of Papias' authority. In fact it conflicts with the title given to "Aristion and John the Elder" in the passage quoted from Papias' preface. Eusebius will not admit that Papias' authorities had apostolic rank. But in the preface the same title is given to them as to the authorities of the first rank:

Andrew, Peter, Thomas, the disciples of the Lord, and Aristion and John the Elder, the disciples of the Lord.

This designation of Aristion and John the Elder has caused difficulty to both ancients and moderns. The Syriac and Armenian translators of Eusebius dropped the clause. Yet Corssen¹ is quite right in objecting to Mommsen's proposal to follow this reading, that it is incredible that Papias can have introduced two comparatively unknown informants without any statement whatever of their qualifications. Lightfoot admitted a "chronological difficulty" in supposing two "disciples of the Lord" to be still surviving. And yet, if error there be, it is most probable that it had already affected the text employed by Irenaeus, and so accounts in part for his singular identification of the two Johns. In 1898² the following emendation was proposed by the present writer. The original form of the predicate to "Aristion and the Elder John" was ΟΙΤΟΥΤΩΜΑΘΗΤΑΙ. This was assimilated by the change of two letters to the predicate of the preceding clause, ΟΙΤΟΥΚΥΜΑΘΗΤΑΙ. The designation of the two Elders on whom Papias was mainly dependent will thus fall into conformity with the

¹ *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* III (1902) S. 242.

² *Journ. of Bibl. Lit.* XVII, 2. As originally proposed the word τούτων was written plene. The use of the stroke of abbreviation (τούτῳ) is an improvement suggested by Dr. Edwin Abbott (*Enc. Bibl.* vol. II., s. v. Gospels, § 71, note 3).

statements of Eusebius of the true nature of his traditional authority, and with the formula elsewhere used by Irenaeus in reproducing his data.

But to return to "the Elders". We have seen that their doctrine of the renovated Land of Promise shows a remarkable coincidence with the *Apocalypse of Baruch*, the coincidence as regards its fertility extending even to employment of the same midrashic treatment of the Hebrew text of Gen. 27, 28. It further coincides in the teaching concerning the preexistent Paradise as the abode of the translated men who are "forerunners of immortality". A final quotation will show that the curious doctrine of the three regions reserved for the eternal abode of the righteous, Heaven, Paradise, and the City (i. e. New Jerusalem), has similar literary relations. One of the latest elements of the *Apocalypse of Baruch* (IV, 2—6) has the following concerning Paradise and the City: —

Dost thou think that this (earthly Jerusalem) is that city of which I said 'On the palms of my hands have I graven thee'? It is not this structure now built in your midst; it is that which will be revealed with Me, that which was prepared beforehand here from the time when I took counsel to make Paradise. And I showed it to Adam before she inned, but when he transgressed the commandment, it was removed from him, as also Paradise. And after these things I showed it to My servant Abraham by night among the portions of the victims. And again also I showed it to Moses on Mount Sinai when I showed to him the likeness of the tabernacle and all its vessels. And now, behold, it is preserved with Me, as also Paradise.

"The Elders" are latitudinarian in their sentiments and harmonistic in their exegesis. From Mt 13, 9 they draw inferences to justify the prevailing doctrine of the Pharisees regarding the New Jerusalem, that attributed to the Essenes, concerning the existent Paradise (earthly or heavenly),¹ and that of the Alexandrians that the souls of the just are received by God into heaven.² But where save in Palestine are matters such as these debated with rabbinic exegesis of the Hebrew text? Where else did they speak of Jerusalem as "the City", and speculate on the fertility of the renovated land in the "age to come"? Where else was there memory of the employment of Matthew's compilation of the Precepts "in the Hebrew tongue", circulation of anecdotes found in the *Gospel according to the Hebrews* and familiarity with the material and doctrine of the *Apocalypse of Baruch* if not with the very writing itself?

¹ So in *Enoch*, *Jubilees* (ch. IV) and *Apoc. Baruch*.

² *Sap. Sal.* 3, 14; 4, 10; 5, 5, 17; cf. *Jos. Ant.* XVIII, 1, 3. *Bell.* II, VIII, 14. Justin Martyr is less tolerant than the Elders; cf. *Dial.* LXXX.

It is true that "in Asia" in the time of Polycarp and of Papias men were "turning to the traditions handed down from the beginning" to refute those who "perverted the sayings of the Lord (τὰ λόγια τοῦ κυρίου) to their own lusts and denied resurrection and judgment", so that Papias was in full accord with orthodox local sentiment when he vouched for the ἀξιόπιστον of Revelation,¹ possibly even appealing to the authority of the Elders for a reading of Rev. 13, 18,² and opposed those who "related foreign commandments" of the Lord with an Exegesis of the Dominical Sayings based on authentic tradition. John (the Apostle and Seer of Revelation) and Matthew (the author of the Precepts) were doubtless already becoming names of power; but to think of Ephesus as the native place of the Aramaic Matthaean *Logia*, or of the Jewish-Christian Grundschrift of the Apocalypse of John, would be a blunder as great as that of Irenaeus in locating the Apostles and Elders of Papias "in Asia". Every datum and consideration from a period earlier than Irenaeus himself, commends Jerusalem as their habitat, and for their period a date when the Greek Gospels of Matthew and Mark have superseded the Aramaic Precepts of Jesus, and doctrines derived from Jewish Apocalypses such as II Esdras and the *Apocalypse of Baruch* circulate as utterances of the Lord.

¹ Andreas of Caes., Preface.

² Irenaeus, *Her.* V, xxx. 1.

ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche.

Von **Hans von Soden** in Steglitz bei Berlin.

1.

Adolf Harnack hat gezeigt, daß die Katholisierung des Christentums eine natürliche und notwendige Form seiner Ausbreitung war, z. T. der Ausbreitung an sich, z. T. der Ausbreitung auf dem geschichtlich gegebenen Boden. Dabei haben wir gelernt und lernen es noch immer mehr, daß alles, was uns zunächst als spezifisch christlich, als Ausdruck der Besonderheit und Einzigartigkeit des Christentums erscheint — voran das christologische Dogma —, in Wahrheit vielmehr darstellt die Assimilation des Christlichen an die Welt, in der es sich verbreitete. Was uns die christliche Lehre hoch und schwer macht, hat einmal dazu gedient, sie verständlich und allgemein zugänglich zu machen.¹ Was uns als Mauer und Graben den Weg sperrt, ist einmal Brücke und Tor gewesen. In einer uns fremd gewordenen Sprache ist uns das Christentum überliefert. Es genügt

¹ Mit der obigen Behauptung ist diejenige nicht zu verwechseln, die besagt, daß die christliche Lehre im Altertum volkstümlich und dem gemeinen Mann verständlich gewesen wäre. Die Frage, inwieweit das Christentum ursprünglich und auf den Stufen seiner Entwicklung „unliterarische Volksreligion“ gewesen ist, ist ein Problem für sich. Wer ihm nachgeht, muß versuchen, Begriff und Ausdehnung literarischer Kultur im Altertum zu erforschen; die uns bei diesen Worten geläufigen Vorstellungen sind meines Erachtens nicht übertragbar. Hier sollte nur daran erinnert werden, daß das Christentum in der Antike dem Kulturganzen homogen geworden ist und ihm nicht heterogen gegenüberstand wie bei uns. In dem Maße seiner Bildung und Religiosität war es jedem Alten zugänglich, ohne daß er in ein sonst nicht gebräuchliches System von Begriffen eindringen mußte. Der Hinweis auf die im Altertum völlig anders verlaufende Scheidung zwischen Theologie und Religion gehört in diesen Zusammenhang.

nicht, dies zu konstatieren und es für das Wesen der Sache zu halten, daß sie uns fremd ist. Es gilt diese Sprache zu zwingen, uns wieder zu enthüllen, was sie uns verhüllt. Keine Sprache ist eindeutig; ihre Termini haben die Idee zum Vater und die Konvention zur Mutter. Die eine ist durch die andere bestimmt und gebrochen, und zwar in sehr komplizierten Verhältnissen. Die Konvention trübt die Idee und diese zersetzt die Konvention. So bekommt die Sprache eine Geschichte. Um diese Geschichte zu erforschen, gibt es ein für die christliche dogmengeschichtliche Literatur des Altertums noch wenig ausgenutztes, von der Überlieferung selbst dargebotenes Mittel: die exakte Vergleichung des Griechischen und des Lateinischen. Bei den Lateinern, die Griechisch noch verstanden, können wir es lernen; das ist das eine. Zum anderen aber zeigen solche vergleichende Untersuchungen immer wieder, eine wie starke innere Brechung das Christentum erfuhr, als es ins Lateinische übersetzt wurde.

Es ließe sich verteidigen, daß wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen der Arbeit vorangehen sollten, die jetzt so eifrig geübt wird: dem Aufsuchen von konkreten Parallelen. Wenn die Beurteilung des in so ungeheurer Fülle beigebrachten Materials immer noch so unsicher ist, wie es tatsächlich der Fall ist, so liegt das vielleicht auch daran, daß unsere Fragestellung viel zu scharf, zu wenig elastisch ist. Wir nehmen den Begriff z. B. von μυστήριον so scharf, daß, wer etwa die christliche Taufe und das christliche Abendmahl wesentlich als Mysterien erklärt, mehr behauptet, als er beweisen kann, und daß derjenige, der diese Erklärung ablehnt, mit unbewiesenen Behauptungen zugleich unleugbare Tatbestände ignoriert. A. Harnack hat in seiner Dogmengeschichte darauf hingewiesen, daß der Spielraum von Begriffen im Altertum untersucht werden müsse, indem er z. B. die Aufgabe stellte: „θεος im 2. Jahrhundert.“¹ Es sei gestattet, ihm heute eine Untersuchung zu widmen: „μυστήριον und *sacramentum* im ersten und zweiten Jahrhundert.“

Die Grenze für die hier vorgelegten Untersuchungen bildet Tertullian. Tertullian ist für uns der erste Zeuge einer lateinischen Kirchensprache. In seiner afrikanischen Heimat muß der Übergang vom bisher im Christentum alleinherrschenden Griechischen schon kurz vor seiner Zeit vollzogen sein: mindestens setzt er lateinische Bibelübersetzungen schon voraus. In Rom sprach die Gemeinde damals noch

¹ Das Thema ist bearbeitet worden, aber die Arbeit ist nicht zum Druck gelangt.

— wenigstens überwiegend — griechisch. Aber unmittelbar nach dem Tode Tertullians muß auch dort der Wechsel stattgefunden haben.¹ Diese Epoche ist kirchengeschichtlich von der größten Wichtigkeit; denn von nun an entwickelt sich die abendländisch-lateinische Kirche selbständig. Die Theologie der Apologeten und des — in Gallien lebenden! — Irenaeus ist das letzte Griechische, was für die abendländische fundamental geworden ist.² Cyprian, für das Abendland von typischer Bedeutung, ist vollkommen unbeeinflußt von der griechischen Entwicklung, deren Ertrag für ihn ausschließlich durch Tertullian vermittelt ist, sich also auch auf das beschränkt, was Tertullian aufgenommen und verstanden hat.³ Der Reichtum der griechischen Weiterentwicklung von Clemens Alexandrinus ab hat auch das Abendland befruchtet — vermittelt hauptsächlich durch Ambrosius, Rufin, Hieronymus — und vor allem seine dogmatische und exegetische Tradition aufs stärkste bestimmt. Aber Dogmatik und Exegese verhalten sich einigermaßen disparat zu dem, was das Abendland selbständig an Kirchentum und Sakramentswesen herausgebildet hat. Für das Verständnis von *sacramentum* kommt daher neben der genuin lateinischen Geschichte des Wortes nur diejenige Bedeutung von *μυστήριον* in Betracht, die sich bis zu der erwähnten Epoche entwickelt und fixiert hatte.

2.

Da die Wurzel des christlichen Sprachgebrauchs von *μυστήριον* ein Problem ist, wird es geraten sein, ihn zunächst einmal ohne Rücksicht auf Jüdisches und Heidnisches in den ältesten Urkunden, den Büchern des Neuen Testaments, ins Auge zu fassen.

In den Evangelien begegnet das Wort *μυστήριον* bekanntlich nur an einer synoptischen Stelle (das am meisten hellenistische vierte Evangelium bietet es nicht!). Von den Jüngern über die Parabelrede befragt, antwortet Jesus

¹ Unter welchen Umständen und aus welchen Anlässen der in wenigen Jahren vollzogene Wechsel eingetreten ist, läßt sich vielleicht noch ermitteln.

² Hippolyt, der wie Irenaeus im Abendland, aber griechisch schrieb, ist im Gegensatz zu diesem im Abendland wenig gelesen und nicht ins Lateinische übersetzt worden. Übrigens hat er neben Irenaeus wenig Originalität und kaum selbständigen Wert.

³ Etwas anders steht es vielleicht mit Novatian. Doch bedarf es einer umfassenden Untersuchung darüber, was seine Theologie gewesen ist, und wieweit sie trotz der Ausscheidung seiner Ekklesiastik das Abendland beeinflußt hat.

| Mk | Mt | Lk |
|---|--|--|
| 4, 11 ὑμιν το μυστηριον δεδοται της βασιλειας του θεου, εκεινοις δε τοις εξω εν παραβολαις τα παντα γινεται, 12 ινα βλέποντες βλέπωσιν και μη ιδωσιν κτλ. | 13, 11 ὑμιν δεδοται γινωναι τα μυστηρια της βασιλειας των ουρανων, εκεινοις δε ου δεδοται. 12 οστις γαρ εχει κτλ. 13 δια τουτο εν παραβολαις αυτοις λαλω, οτι βλέποντες ου βλέπωσιν κτλ. | 8, 10 ὑμιν δεδοται γινωναι τα μυστηρια της βασιλειας του θεου, τοις δε λοιποις εν παραβολαις, ινα βλέποντες μη βλέπωσιν κτλ. |

Die Varianten der Textzeugen sind bedeutungslos.¹ Von den drei Referenten hat Markus, wie unschwer zu erkennen und allgemein angenommen ist, die ursprüngliche Form. Bei Markus sprengen v. 11 f. den engen Zusammenhang zwischen 10 und 13 und verraten sich als eine spätere Schicht. Matthäus und Lukas, die die Verse schon an dieser Stelle gelesen, aber auch die Unebenheit des Kontextes bemerkt haben, verbessern den Zusammenhang dadurch, daß sie die vorwurfsvolle Frage v. 13 ουκ οιδατε την παραβολην ταυτην και πως πασας τας παραβολας γνωσεσθε; ersetzen durch εστιν δε αυτη η παραβολη (Lk), bezw. υμεις ουν ακουσατε την παραβολην του σπειραντος (Mt), d. h. faktisch tilgen.² Durch diese Korrektur wird bei ihnen Mk 4, 11 f. zur Einleitung der allegorischen Parabelerklärung, und eben diese enthält die Geheimnisse (plur.), die den Jüngern zu verstehen (γινωναι) gegeben ist.³ Das kann aber unmöglich der ursprüngliche Sinn der Einschaltung im Markustext sein; dieser ergibt sich vielmehr aus v. 33 f., die mit v. 11 f. zusammengehören mögen. Die Lehre Jesu (ο λογος) vom Himmelreich ist μυστηριον; nicht in ihren Einzelheiten, sondern an und für sich als Ganzes. Diesen Charakter des μυστηριον kann die Verkündigung vom Himmelreich nur haben als eine zu-

¹ Mk 4, 11 ist τα μυστηρια aus den Parallelen vielfach in die Hss. eingedrungen; τα παντα wird von den Itala-Codices bc ff2 g1 ir omittiert, ebenfalls auf Grund der Parallelen.

² Johs. Weiss, Das älteste Evangelium 1903 S. 62, sieht im Gegenteil in Mk 4, 13 einen von Matthäus und Lukas noch nicht gelesenen Zusatz. Daß dieser Zusatz zum Vorhergehenden „wie die Faust aufs Auge paßt“ und „in keiner Weise dem Zusammenhang angepaßt werden kann“, macht ihn aber eben als Zusatz unverständlich. A. a. O. S. 172—174, Wrede, Das Messiasgeheimnis S. 54—60, Jülicher, Gleichnisreden I² S. 118—148 s. die Detaillexegese der Perikope.

³ Die Varianten μυστηριον (Mk) und μυστηρια (Mt Lk) und add γινωναι (Mt Lk) sind meines Erachtens nicht zu urgieren.

künftige, als eine eschatologische.¹ Das Christentum ist μυστηριον, sofern es Weissagung, sofern es prädestiniert ist. Eine Form der Weissagung ist die Parabelrede.

In der Paulinischen Literatur finden wir das Wort μυστηριον 21 mal gebraucht.² In 1 Korinther, Epheser und Kolosser hat es in gewissen Zusammenhängen seine Stelle (16 mal), dazu kommen als vereinzelte Anwendungsfälle Rom 11, 25; 16, 25; 2 Th 2, 7; 1 Tim 3, 9. 16. Bei der bekannten Lage der Pauluskritik ist auszugehen von 1 Kor und Rom 11, 25.

1 Kor 2, 1 ff. wird der falschen σοφία der Korinther die richtige des Paulus gegenübergestellt. Es ist unhistorisch, wenn unter Weisheit bei den Korinthern und bei Paulus etwas spezifisch Verschiedenes verstanden wird. Was beide unterscheidet, ist nicht die Art, sondern der Inhalt. Der wahren Weisheit Inhalt ist das μυστηριον του θεου, daß Jesus Christus, der Gekreuzigte, der Herr der Herrlichkeit sei (2, 1 f.). Das haben die αρχοντες του αιωνος τουτου nicht erkannt; ει γαρ εγνωσαν, ουκ αν τον κυριον της δοξης εσταυρωσαν. Wer erkennt hier nicht die Parallele zu Mk 4, 11? Die Botschaft vom Himmelreich ist hier umgeprägt in die vom κυριος της δοξης. Dieser Wechsel berührt nicht die Tatsache, daß es sich in beiden Formen um eine eschatologische Verkündigung handelt. — Noch deutlicher ist die eschatologische Bedeutung von μυστηριον 1 Kor 4, 1: „So nehme man uns als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Da wird im übrigen (= weiter, vor allem) das von den Verwaltern erwartet, daß sie treu (= zuverlässig, wahr) erfunden werden. . . . So richtet nicht vor der Zeit, ehe der Herr kommt, der ja das im Dunklen (der Zukunft) Verborgene erhellen wird“ usw. — Ebenso 1 Kor 15, 50 f.: „Ich meine, Brüder, daß Fleisch und Blut (als zum gegenwärtigen Äon gehörig) das Himmelreich nicht ererben kann; erbt doch die Vergänglichkeit nicht die Unvergänglichkeit. Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: wir alle werden nicht entschlafen (sterben vor der Parusie), aber wir alle werden verwandelt werden“³ usw. — Danach ist der nicht näher

¹ Dabei soll Wredes Deutung auf das „Messiasgeheimnis“, speziell das Leidensgeheimnis nicht verworfen, sondern eingeschlossen sein.

² Dabei ist 1 Kor 2, 1 eingerechnet, wo mit $\pi^* \text{AC } 5. 30. 71. 77. 80. 81. \text{n}^{\text{scr}} \text{r} \text{syr}^{\text{sc}} \text{cop Ambr. Aug. u. a. } \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ und nicht mit $\pi^{\text{c}} \text{BDEFGLPd} \text{efg vulg sah syr}^{\text{P}} \text{aeth}^{\text{utr}} \text{arm Orig. Chrys. Cyr. u. a. } \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ zu lesen ist. $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ ist Einwirkung von 1 Kor 1, 6, vielleicht auch von Origenes geschaffene und durch ihn verbreitete Lesart.

³ $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ ου κοιμηθησομεθα, } \pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ δε αλλαγησομεθα}$ ist zu lesen; die Varianten $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ κοιμηθησομεθα, ου } \pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ δε αλλαγησομεθα}$ (Origenes und wohl durch ihn

bezeichnete Inhalt der μυστηρια zu denken, von denen 1 Kor 13,2; 14,2 in engem Zusammenhang mit Prophetie die Rede ist. — Streng eschatologisch ist wieder Rom 11, 25: „Ich will aber, Brüder, daß ihr dies Geheimnis wißt, daß die teilweise Verstockung über Israel gekommen ist, bis die Fülle der Heiden eingehe“ usw. in nächster Berührung mit Mk 4, 11.

Eine zweite zusammenhängende Auseinandersetzung über das christliche μυστηριον bietet der Kolosserbrief. Sie ist, wie bekannt und oft erörtert,¹ der im ersten Korintherbrief ganz nahe verwandt. 1, 26, 27; 2, 2; 4, 3 sind die Stellen. Als Inhalt des μυστηριον (= λογος του θεου 1, 25; 4, 3, also = Evangelium) erscheint wiederum Christus in eschatologischer Absicht. Er ist ελπις της δοξης (1, 27), und ihn zu erkennen macht den Menschen τελειος, so daß er das Gericht der Parusie nicht zu fürchten hat (1, 28; vgl. 1, 22). Paulus entnimmt seinen eigenen Leiden, mit denen er τα υπερηματα των θλιψεων του χριστου ανταναπληρει (1, 24), die Bestätigung dafür (2, 1 f., 4, 3).² Auch daß Christus unter den Heiden erkannt ist (1, 27), fällt wie Rom 11, 25 mit unter das μυστηριον.

Die Gedankenverbindungen des Kolosserbriefes kehren im Epheserbrief 1, 9; 3, 3 f. 9; 6, 19 so gleichartig wieder, daß die Notwendigkeit, die Ausführungen beider Briefe in literarische Beziehung zu setzen, auch von einer der Literarkritik noch so abgeneigten Exegese nicht gelehnet werden dürfte. Ob man diese literarische Berührung im Sinne der Echtheit oder Unechtheit des Epheserbriefes interpretiert, ist im Zusammenhang der gegenwärtigen Untersuchung gleichgültig. Für mich ist die Abfassung des Schreibens durch Paulus, bzw. durch den Verfasser des Kolosserbriefes, den ich für unanfechtbar paulinisch halte, undenkbar. Einer der Gründe, die mir zusammengenommen das Urteil völlig zu sichern scheinen, ist die Beobachtung, daß Epheser die aus Kolosser wiederholten Gedanken in einer Weise nuanziert, die eine an sich ja durchaus denkbare Selbstwiederholung ausschließt. Das gilt auch gerade von μυστηριον in beiden Briefen. 3, 6 (μυστηριον . . . απεκαλυφθη . . . ειναι τα εθνη συγκληρονομα και συνωμα και συνμετοχα

andere Zeugen) und παντες ανακτησομεθα, ου παντες δε αλλαγησομεθα (lateinische Übersetzungen) setzen das Ausbleiben der im Original als der lebenden Generation bevorstehend angekündigten Parusie voraus.

¹ S. zuletzt M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909 S. 133 f.

² Zu lesen ist Kol 4, 3 wohl μυστηριον του χριστου und nicht mit B*L und wenigen anderen θεου; doch ist die Entscheidung für die Begriffsbestimmung von μυστηριον ohne Belang.

της επαγγελιας εν χριστω ιησου) tritt am deutlichsten hervor, wie — umgekehrt wie Kolosser — beim Geheimnis der Berufung der Heiden zur Verheißung Christi der Ton stärker auf den Heiden als auf der Verheißung liegt.¹ Hier zeigt sich, was auch sonst festzustellen ist, daß die Bearbeitung von Kolosser in Epheser in ihrer Richtung bestimmt wird durch die Gedanken von Rom. Diese Kreuzung für echt paulinisch zu halten, ist äußerlich wie innerlich gleich unmöglich.

Zu den aus Kolosser übernommenen Verwendungen von *μυστήριον* kommt in der berühmten Stelle Eph 5, 32 eine neue: „(31) Deswegen wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen und die beiden werden zu einem Fleisch werden. (32) Dies Geheimnis ist groß (= schwer); ich deute es auf Christus und die Kirche.“ Die Exegese hat zwei Möglichkeiten. Man kann das Mysterium sehen in der alttestamentlichen Schriftstelle, die dann als parabolische Weissagung zu behandeln und zu allegorisieren wäre; und man kann es sehen in der Ehe selbst, die ihrerseits eine parabolische, typologische Institution des vergehenden Äons über sich selbst hinausweisen soll.² Der Zusammenhang scheint mir das erstere zu fordern. Denn der Gedanke, daß zwischen Christus und der Kirche eine ideale Ehe besteht, liegt den Mahnungen des Verfassers für die natürliche Ehe als Motiv zugrunde und ist nicht aus der Beobachtung der empirischen Ehe gewonnen. Diese soll zum Bilde der Christusehe ja erst werden. Daß eine Schriftstelle als *μυστήριον* bezeichnet wird, weil in ihr eine messianische Weissagung verborgen ist, werden wir sogleich aus der altchristlichen Literatur reichlich belegen.

2 Thess 2, 7 το μυστήριον ἡδὴ ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας (meines Erachtens nicht paulinisch) steht wie Apc 1, 20 (το μυστήριον τῶν ἑπτα ἀστερῶν), 10, 7 (ἐτελεσθὲν το μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς αὐτοῦ δούλους τοὺς προφητάς), 17, 5. 7 (το μυστήριον τῆς γυναικὸς) unser Wort in eigentlichem eschatologischen Zusammenhang, so daß die Beziehung auf die Endzeit keines exegetischen Nachweises bedarf.

Es bleiben im NT. noch die ebenfalls deuteropaulinischen Stellen 1 Tim 3, 9. 16 und Rom 16, 25. 1 Tim wird das *μυστήριον τῆς πίστεως* (3, 9) oder *τῆς εὐσεβείας* (3, 16) in einer symbolartigen Formel dargestellt: ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὡφθῇ ἀγγέλοις,

¹ Vgl. v. Soden, Handkommentar S. 97 und Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 171 f.; 174 f.

² Wohlverstanden, beides wäre nur in abgeleiteter Weise das *μυστήριον*. Im eigentlichen Sinn ist *μυστήριον* die Ehe zwischen Christus und der Kirche, also wieder ein Zukünftiges.

ἐκηρυχθῇ ἐν ἐθνέσιν, ἐπιστευθῇ ἐν κοσμῷ, ἀνελήμφθῃ ἐν δόξῃ. Aus ihr ergibt sich Christus als der Inhalt des *μυστηριον*.¹ Daß diese Christologie eschatologisch orientiert ist, zeigt, wenn es dessen noch bedarf, 1. daß das Glied ἀνελήμφθῃ ἐν δόξῃ auf ἐκηρυχθῇ ἐν ἐθνέσιν und ἐπιστευθῇ ἐν κοσμῷ folgt, und 2. die unmittelbare Fortsetzung, die mit 4, 1 zu den *υπερὶ καιροὶ* übergeht. Auch Rom 16, 25—27 hat liturgischen Klang, der Inhalt ist Epheser verwandt: *τῷ δὲ δυναμῆν ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου καὶ τὸ κηρυγμὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκαλύψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις κεικρημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν, διὰ τὰ γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich nochmals, daß das Christentum, bzw. die Lehre von Christus, die bereits neben und vor die Lehre vom Himmelreich getreten ist, *μυστηριον* genannt wird und *μυστήρια* enthält, weil und sofern sie eschatologischen Charakters ist. Dem widerspricht es nicht, daß Dinge und Geschehnisse, die bereits der Gegenwart oder der Vergangenheit angehören, auch so bezeichnet werden, vor allem die erste Erscheinung, das Leiden und die Auferweckung Christi sowie alttestamentliche Weissagungen. Vergangenheit und Gegenwart sind werdende Zukunft. Hier wie überall im ältesten Christentum schwebte die Stimmung der Erlösung zwischen Besitz und Hoffnung. Rom 8, 24 *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* und zahllose andere Stellen beweisen indes, daß scharf und eigentlich gefaßt das Evangelium eine Zukunftsbotschaft ist und bleibt. Bei der durch Christi erste Ankunft und andere Garantien (vor allem den Geistesbesitz) gewährleisteten absoluten Sicherheit der Zukunft einerseits und der durch dieselben Zeichen angekündigten unmittelbaren Nähe des endlichen Heils andererseits kann der bis dahin noch verfließende Zeitraum, klein und bedeutungslos wie er ist, vernachlässigt werden. Daß „das Evangelium als eine apokalyptisch-eschatologische Botschaft und Bewegung in die Welt eingetreten ist“ (A. Harnack), kann nicht eindringlich genug gesagt werden. Dieser Charakter ist konstitutiv für sein Wesen. Daß sich die Erfüllung der Apokalypse hinausschob, daß sie schließlich ausblieb, ist der treibende Faktor in der dogmengeschichtlichen Evolution gewesen. Das Urchristentum kennt zwei durch einen

¹ Anders v. Soden, Handkommentar z. St., wo *οὐ* — *ἀγγελοῖς* als Subjektsatz zum folgenden gefaßt wird. Vgl. auch Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 178—180.

bedeutungslos geringen Zwischenraum geschiedene Äonen, die zwei vollkommen verschiedene, einander nur eben berührende Kreise darstellen. Nun verlängert sich der Zwischenraum; die Heilsgeschichte rechnet nicht mit zwei, sondern mit drei Perioden; die Kreise, die sich nur berührten, schieben sich übereinander und überschneiden sich mit einem beträchtlichen Teil ihrer Flächen. Der Übergangszustand wird faktisch zum Definitivum; denn in ihm bringen wir ein langes Leben zu. Aus dem Nacheinander zweier Welten wird ein Neben-, In- und Durcheinander, aus dem temporalen ein lokaler, aus dem historischen ein ontologischer Dualismus. Die Eschatologie wird zur Kosmologie, die Soteriologie zur Anthropologie umgeprägt, wobei es ohne schwere Brüche natürlich nicht abgeht. — Die vor jeder Korrektur gesicherte historische Erkenntnis, daß eine Eschatologie das Wesen des Christentums gewesen ist,¹ wird dadurch richtig prädiert, daß das Christentum nicht zugrunde gegangen ist, als diese Eschatologie sich als Täuschung erwies. Das ist eine Peripetie, welche die des gegen die Erwartung seiner Jünger im Leiden vollendeten Messias im großen wiederholt. Damals korrigierte der Glaube die Geschichte; später findet er die Kraft, sie zu erkennen und anzuerkennen. Es gibt wohl keine Erscheinung, die größere Ehrfurcht erweckt als diese.

Es steht nicht so, daß das Christentum bei Paulus μυστήριον ist, weil es ein Ritus, konkret: weil es Taufreligion ist, weil es „unter sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnadengaben verleiht“. Es wird hier nicht gefragt, ob es das nicht auch ist — gewiß ist es das! —, sondern nur behauptet, daß es nicht ursprünglich deshalb μυστήριον heißt.² Es geht keine natürliche Veränderung mit dem vor, der in das Mysterion eingeweiht wird. Sondern er weiß, was da kommen wird, und bereitet sich darauf vor. Die anderen, die es nicht wissen, werden es infolgedessen nicht erkennen, wenn es kommen wird, und nicht ver-

¹ In der katholischen Dogmatik ist das festgehalten, wenn man nämlich die Moralthologie hinzunimmt, wie es den Forderungen der Tatsachen entspricht. Diese ist orientiert am letzter. Zweck, und für sie ist die ganze Dogmatik nur ein Unterbau. Vom letzten Zweck aus ist tatsächlich alles zu konstruieren. Im Erlebnis ist er der Angelpunkt gewesen. Daß die Theorie das Erlebnis in umgekehrter Reihenfolge reproduziert und die Folgerungen zu Gründen macht, ist religionspsychologisch begründet und in der Religionsgeschichte eine geläufige Beobachtung.

² Es handelt sich um das Wort μυστήριον, wie ich festzuhalten bitte. Ob Paulus unter anderen Ausdrücken (in erster Linie πνευμα und was damit zusammenhängt) Vorstellungen pflegt, die der später entwickelten Bedeutung näherkommen, als die bei ihm selbst mit dem Wort verbundenen, ist eine andere, meines Erachtens zu bejahende Frage. (Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910.)

stehen, wie sie die Vorzeichen nicht erkannt und nicht verstanden haben. Die heranbrausende Welle wird ihn tragen, die anderen, die von ihr überrascht werden, verschlingen. Für sie ist und bringt Tod, was den Wissenden Leben ist und bringt. So ist die Erkenntnis der Zukunft für den, der sie hat, ein wirklicher Vorzug und eine reale Kraft. Und hier ist ein sakramentales Moment, an das die von Taufe und Abendmahl her sich entwickelnden Vorstellungen anknüpfen und mit dem ursprünglichen Inhalt des Wortes μυστήριον verschmelzen konnten.

Beachtet man schließlich noch, daß die Grundstellen für μυστήριον bei Paulus 1 Kor und Kolosser bieten, so ergibt sich vielleicht, daß der Gebrauch des Terminus bei Paulus nicht spontan ist. Er geht auf Begriffe und Vorstellungen ein, die ihm bei seinen Adressaten entgegengetreten. Wo er sich unbestimmt durch diese ausspricht (Rom), begegnet μυστήριον nicht in zentraler, sondern nur peripherischer Bedeutung (11, 25). Das legt die Vermutung nahe, daß er μυστήριον in dem seinen griechischen Gemeinden geläufigen Sinn nicht für einen geeigneten Terminus gehalten hat, um das Evangelium zu bezeichnen, daß also weiter der Sinn, den er dem Begriff gibt, nicht aus seiner griechischen Umwelt genommen ist. Daher glaube ich auch nicht, daß μυστήριον in den synoptischen Evangelien auf Paulus zurückgeht, sondern halte für wahrscheinlicher, daß μυστήριον ein Terminus der jüdenchristlichen Theologie war, auf den Paulus nur durch die angedeuteten Nötigungen veranlaßt zurückgriff.¹

3.

Woher stammt der Ausdruck μυστήριον in seiner urchristlichen Bedeutung als eschatologischer Terminus? Es liegt nahe, diese Frage zunächst an das griechische AT. zu stellen. Sucht man die Belege für μυστήριον in diesem zusammen, so ergibt sich: in der LXX begegnet das Wort Dan 2, 18. 19. 27. 28. 29. 30. 47 bis, dazu Sir 3, 18 (add 8); 22, 22; 27, 16. 17. 21; Sap 2, 22; 6, 22; 14, 15. 23; Tob 12, 7. 11; Jud 2, 2; II Macc 13, 21. Etwas ausgedehnter ist der Gebrauch bei den anderen griechischen Übersetzern: bei Symmachus Job 15, 8 (LXX συνταγμα),

¹ Daß der Spruch Mk 4, 11 von Jesus stammt, ist wegen des Zusammenhanges mit der apokryphen Verstockungstheorie ausgeschlossen. — Die sonstigen Derivata des Wortstamms von μυστήριον fehlen bei Paulus außer μεμνημαι Phil 4, 12. Denkt man an den technischen Gebrauch, so müßte μεμνημαι a. a. O. ironisch gefaßt werden. Aber nichttechnischer Gebrauch ist ganz gewöhnlich (vgl. die Lexika) und wohl auch hier anzunehmen.

Prov 11,13 (LXX βουλας εν συνεδριω), Jes 24,16 bis (vac LXX); Theodotion ebenfalls Job 15, 8; Jes 24, 16 bis, dazu Ps 24 (25), 14 (LXX διαθηκη), Prov 20,19 (vac LXX); Dan 4,6 (vac LXX); Quinta Ps 24 (25),14 (LXX διαθηκη). μυστήριον bezeichnet an diesen Stellen politische, militärische und private Geheimnisse, die man nicht verraten soll (Sir 22,22; 27, 16. 17. 21; Tob 12, 7. 11; Jud 2, 2; II Macc 13, 21; dazu Prov 11, 13 Symm.; 20, 19 Theod.), sodann in leicht verständlicher Übertragung die Geheimnisse Gottes, seine Pläne und Bestimmungen (Sir 3, 18; Sap 2, 22; 6, 22, dazu Job 15, 8 Symm. Theod., Ps 24 (25), 14 Theod. Quinta), die man kennt oder nicht kennt. Wo das hebräische Äquivalent festzustellen ist, heißt es סוד (Sir 3, 18; Job 15, 8; Prov 11, 13; 20, 19; Ps 24 (25), 14). Daß es mechanisch und ungenügend ist, סוד überall mit dem im Griechischen auf die religiöse Sprache beschränkten¹ μυστήριον wiederzugeben, müssen Übersetzer der LXX im Gegensatz zu anderen empfunden haben, wie die eben dargebotene Zusammenstellung zeigt. סוד wird nicht absolut gebraucht.

An den bisher nicht berücksichtigten Danielstellen ist dagegen μυστήριον Übersetzung des absolut gebrauchten רי, eines persischen Lehnworts, mit dem a. a. O. O. die bekannten Träume des Königs und ihre Deutung durch Daniel bezeichnet werden. (Da Symmachus und Theodotion das vielleicht auch anders zu etymologisierende Wort רי Jes 24, 16 bis für dasselbe hielten, erscheint auch an dieser Stelle bei ihnen μυστήριον²). Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Danielstellen den Ursprung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs von μυστήριον angeben; die ursprüngliche Verbindung μυστήριον της βασιλειας stammt ja ebendaher. Diese Hypothese wird dadurch gestützt, daß

¹ Eine der ganz wenigen Ausnahmen stellt das Menanderfragment 695 μυστήριον σου μη κατειπης τω φιλω σου (ινα?) μη φοβηθης αυτον εχθρον γενομενον dar, das eben deshalb verdächtig ist. Vgl. Kock, Comicorum atticorum fragmenta III S. 200.

² Vgl. noch רי תורה Pirke Abot 6,2 (von Marti, Handkomm. zu Daniel 1901 S. 12, übernommen). Daß diese רי תורה eschatologisch zu verstehen sind, zeigt die bei Weber, Jüdische Theologie² S. 378 angeführte rabbinische Erklärung zu Jes 12,3: „die Wasser sind nichts anderes als das Gesetz und die Wasser des Heils nichts anderes als das Gesetz des Messias, es sind aber jene Geheimnisse, welche der Alte der Tage verborgen und verschlossen hat, damit sie nicht (eher) offenbart werden sollten, bis zur Ankunft des Erlösers.“ — Herr Prof. Greßmann macht mich auf Sir 8, 18 לפני זר אל תעש רי כי לא תער מה ילד סוד (Wortspiel zwischen זר und רי) aufmerksam, wo רי einmal hebräisch, sodann in nicht technischer Bedeutung bezeugt ist. Das steht so vereinzelt, wie das nicht technische μυστήριον in dem inhaltlich genau gleichen Menanderfragment, das in der vorigen Anmerkung erwähnt ist. Vielleicht ist das Zusammentreffen nicht zufällig.

die aus dem Griechischen übersetzenden syrischen Schriftsteller sich ebendesselben Wortes ܡܝܨܬܪܝܘܢ zur Wiedergabe von *μυστήριον* bedienen. Von Daniel abhängig ist das Buch, das der eschatologischen „Geheimnisse“ die Fülle bietet: I Henoch. In seinem verlorenen aramäischen Original ist wohl für Geheimnis überall ܡܝܨܬܪܝܘܢ zu setzen. Stellen aus Henoch s. bei Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1894 S. 144¹.

Damit ist die weitere Verfolgung des Begriffs *μυστήριον* nach rückwärts der Untersuchung der Ursprünge der jüdisch-christlichen Eschatologie zu übergeben. — Mit seiner eschatologischen Auffassung tritt der jüdisch-christliche Sprachgebrauch von *μυστήριον* dem griechisch-hellenistischen gegenüber, wie dieser sich in all seinen hier nicht zu erörternden Nuancen in dem hylozoistischen Verständnis zusammenfaßt (einen jüdischen Vertreter erhält der letztere Typus in Philo). Denn darin stimmen die Behauptungen der Kirchenväter mit den Ergebnissen moderner religionsgeschichtlicher Forschung überein, daß der Kult der Heiden den στοιχειά, den elementa gilt.² Es kann hier auf sich beruhen, ob die beiden entgegengesetzten Betrachtungen — die christliche und die heidnische — sich nicht letztlich aus einer Wurzel entwickelt haben, und ebenso, daß sie sich in einem System vereinigen lassen. Die Übergänge liegen nahe genug; es ist dabei ebenso auf den orientalischen Gedanken der Präexistenz des Zukünftigen wie auf die hellenischen Lehren von den letzten Dingen zu achten. Im Bewußtsein der ältesten Christen wird das Gegensätzliche und nicht das Gemeinsame empfunden, und davon ist für die Kirchengeschichte auszugehen. Dementsprechend ist zu konstatieren, daß die hylozoistischen, kathartisch-telestischen Vorstellungen des Sakramentsbegriffs nicht von Anfang an am Wort *μυστήριον* hafteten. Der Unterschied kommt darin zu deut-

¹ An sonstigen Derivata des Wortstammes *μυστήριον* begegnen im griechischen AT. *μυστης* Sap 12,5, *μυστικ* Sap 8,4, *μυστικός* Jes 3,3 (Symm. ομιλία μυστική, LXX συνετον ακροατην, Mas. ܡܝܨܬܪܝܘܢ), *μυστικως* III Macc 3,10, *μυειν* Jes 6,10 (εμυσε Symm., LXX εκαμμυσαν), *μυεισθαι* III Macc 2,30, Num 25,5 (τους μνηθεντας Symm., LXX τον τετελεσμενον, Mas. ܡܝܨܬܪܝܘܢ).

² Vgl. zuletzt Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsche Ausgabe von Gehrich 1910, besonders S. 242 ff. Reiches Material bei Gruppe, Griechische Mythologie 1906. Eine charakteristische Sammlung von Wortbelegen für *μυστήριον* s. außer den Lexika bei Meyer, Griechische Etymologie Bd. IV 1901 S. 358 f., vgl. auch ebd. S. 292 unter *μυειν*. Weitere Belege von religionsgeschichtlichem Interesse weist der Index zu Diels Fragmenten der Vorsokratiker (1910) nach. Ich notiere hier eine bekannte Stelle, wo *μυστήριον* nicht von Kulturen, sondern von philosophischen Lehren gebraucht wird: Plato, Theat. 156 A.

lichem Ausdruck, daß das älteste Christentum von einer Geheimhaltung seiner Mysterien nichts weiß.

4.

Ebenso selten wie im NT. ist das Wort *μυστηριον* noch bei den Apostolischen Vätern.¹ Es fehlt bei Clemens, Barnabas, Hermas, und erscheint nur dreimal bei Ignatius und einmal in der *διδαχη*. Die Ignatianischen Stellen sind: Eph 19, 1 *καὶ ἐλάθεν τὸν ἀρχόντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία μαρίας καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἀτίνα ἐν ἡσυχία θεοῦ ἐπραχθῆ* (zu *κραυγῆς* s. Lightfoot z. St., zum ganzen vgl. im NT. Eph 3, 9; Rom 16, 25).

Mag 9, 1—3 *εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πραγμάτων ἀναστραφέντες εἰς καινότητά ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἡ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνετίλειν δε αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, — ὁ (so Zahn, ὃν Lightfoot) τινες ἀρνούνται· δι οὐ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεῦν· καὶ διὰ τοῦτο ὑπομενομεν, ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ μονοῦ διδασκαλοῦ ἡμῶν — πῶς ἡμεῖς δύνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ; οὐ καὶ αὐτοῦ προφηταὶ μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδασκαλὸν αὐτὸν προσεδόκων. καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνεμενον, παρῶν ἡγείρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.*

Trall 2, 3 *δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων ἰησοῦ χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πασὶν ἀρεσκεῖν.*

An allen drei Stellen ist Christus, seine Menschwerdung und sein Leiden, das Geheimnis. Eph 19, 1 und Mag 9, 2 bedarf dies keiner Erörterung. Trall 2, 3, wo *διακόνους* technisch gefaßt werden muß, ist von Zahn (Ignatius von Antiochien S. 323) auf Taufe und Abendmahl gedeutet worden; das ist ganz unbegründet und von Lightfoot (z. St.) mit Recht abgelehnt worden. Die richtige Exegese gibt Mag 6, 1 an die Hand.²

Hierzu kommt der vielbesprochene Passus in der Didache (11, 11): *πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινὸς ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικόν*

¹ Ich benutze für die Zusammenstellungen aus der Patristik die Register, die Literatur und eigene Notizen. Vollständig dürften die Belege nicht gesammelt sein — ich hoffe es nachzuholen —, aber die typischen Fälle werden vertreten sein. — Eine karge Zusammenstellung aus der Bibel und der älteren Patristik bei Hatch, *Essays in biblical greek* 1889 S. 57 ff.

² *προκαθημένου τοῦ ἐπισκοποῦ εἰς τύπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τύπον συνέδριου τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διακόνων, τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων, πεπιστευμένων διακονίαν ἰησοῦ χριστοῦ, ὃς προ αἰῶνων παρὰ πατρί ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.*

ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθέσεται ἐφ' ὑμῶν. μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται. Wie immer diese Anweisung zu erklären sein mag (s. die Übersicht und Diskussion der verschiedenen Vorschläge bei Drews in Hennekes Handbuch zu den NT. Apokryphen 1904 S. 274—276), so steht fest, daß das Handeln des Propheten dem Geheimnis der Kirche gelten mußte; und zwar kann, da von einem an sich irgendwie anstößigen Handeln eines einzelnen die Rede ist — die Ausdehnung auf andere wird ja ausdrücklich ausgeschlossen —, das μυστήριον dieses Handelns nur durch Allegorie, also spiritualistisch, zu erklären gewesen sein, vgl. Eph 5, 32. Jedenfalls ist der Gedanke an feststehende Riten unmöglich. Der Sinn von μυστήριον muß immer noch sehr umfassend und einfach sein: μυστήριον ἐκκλησίας wird zu verstehen sein wie μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. In dem Zusatz κοσμικὸν ist angedeutet, wodurch sich beide unterscheiden.

Treten die vernommenen Zeugen der nachapostolischen Generation denen des NT. darin zur Seite, daß μυστήριον ihnen einerseits kein Zentralbegriff und andererseits kein Sakrament ist, so ist doch die deutliche Beziehung auf die Eschatologie zurückgetreten. Wir sahen früher, wie der eschatologische Terminus μυστήριον die Christologie mit umfaßte, sofern auch diese Eschatologie war. Jetzt ist diese Bestimmung fortgefallen und die Christologie ist unmittelbar μυστήριον geworden. Wir sehen voraus, wie μυστήριον sich weiter wandeln können wird, wenn die Christologie anstatt zur Begründung einer Eschatologie zur Begründung einer Liturgie verwertet werden sollte! — Diese Einzelbeobachtung bestätigt das von der Dogmengeschichte gezeichnete Gesamtbild der Apostolischen Väter, in dem die apokalyptische Spannung in der Tat bereits ganz ermäßigt ist.

Einen weiteren Schritt sehen wir die Apologeten vollziehen. Freilich handelt es sich dabei um Justin, aber er hat die Fortwirkung gehabt; bei Aristides, Tatian, Athenagoras fehlen Belege für μυστήριον. Zunächst haftet auch bei Justin wie vor ihm der Ausdruck μυστήριον nicht an irgend welchen Einzelheiten, Riten oder anderen, sondern am ganzen Komplex der Religion. μυστήριον sind auch bei ihm in erster Linie die Erscheinung und das Leiden Christi¹ und sodann all die alt-

¹ 1 Apol I, 13 ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαινόνται δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἀτρέπτον καὶ αἰεὶ ὄντα θεόν καὶ γεννητορά των ἀπαντῶν ἀνθρώπων σταυρωθέντι δίδοναι ἡμᾶς λέγοντες, ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον, ὃ προσεχείν ὑμᾶς ἐξηγουμένων ἡμῶν προτρέπομεθα.

testamentlichen Weissagungen auf dies *μυστηριον*, die es eben dadurch einschließen.¹ Denn das AT. zerfällt nach Justin in zwei Schichten: in der einen ist es allgemein religiösen und moralischen Inhalts; in der anderen ist es gegeben *η εις μυστηριον του χριστου η δια το κληροκαρδιον* der Juden.² Ganz in urchristlicher Weise wird in diesen Zusammenhangen *μυστηριον* gleichgesetzt mit *παραβολη*, *συμβολον*, *τυπος*.³ In der Näherbestimmung geht Justin nicht über seine Vorgänger hinaus. Originalität und Gewicht seiner Ausführungen liegen ja nicht in der Erlösungslehre. Der Offenbarungsbegriff und das Interesse daran sind so verschoben, daß zum wesentlichen Inhalt der Offenbarung primär

πασης της γης γνοντας το σωτηριον τουτο μυστηριον τουτεστι το παθος του χριστου, δι ου τουτους εσωσεν ενδιαγοντας κελευει.

Dial 91 *οι εκ παντων των εθνων δια τουτου του μυστηριου (sc. του σταυρου) εις την θεοσειαν ετραπησαν...*

Dial 106 *και δια του μυστηριου του σταυρωθεντος τουτου παν γενος των πιστευοντων ανθρωπων...*

Dial 131 *οιτινες δια του εξουθενημενου και ονειδους μεστου μυστηριου του σταυρου κληθεντες υπο θεου...*

Vgl. auch Dial 138 in der nächsten Anmerkung.

¹ Dial 24 *και τουτο μεν ουν δυνατον ην ημιν επιδειξαι, ω ανδρες, ελεγον, οτι η ημερα η ογδοη μυστηριον τι ειχεν κηρυττομενον δια τουτων υπο θεου μαλλον της εβδομης.* (Vgl. c. 41: *η δε εντολη της περιτομης κελευουσα τη ογδοη ημερα εκ παντος περιτεμνειν τα γεννωμενα τυπος ην της αληθινης περιτομης ην περιετμημεν... δια του απο των νεκρων ανασταντος τη μια των σαββατων ημερα ιησου χριστου.*)

Dial 40 *το μυστηριον ουν του προβατου... τυπος ην του χριστου.*

Dial 68 *ει μητι τουτο επιστασθε, ω φιλοι, εφη, οτι πολλους λογους τους επικεκαλυμμενως και εν παραβολαις η μυστηριοις η εν συμβολοις εργων λελεγμενους οι μετ εκεινους τους ειποντας η πραξαντας γενομενοι προφηται εξηγησαντο.*

Dial 78 (Zu Jes 8, 4) *ην εν μυστηριω εσημαινεν ο λογος οικειν εν δαμασκω. αμαρτωλων δε και αδικων ουσαν εν παραβολη την δυναμιν εκεινην καλως σαμαρειαν καλει.*

Dial 85 *ιησους εκελευσεν αγαπαν και τους εχθρους, οπερ και δια ησαιου εκκληρυκτο δια πλειονων, εν οις και το μυστηριον της παλιν (Var. παλιν της) γενεσεως ημων.*

Dial 138 *χριστος... αρχη παλιν αλλου γενους γεγονεν, του αναγεννηθεντος υπ αυτου δι υδατος και πιστεως και ξυλου, του το μυστηριον του σταυρου εχοντος, ον τροπον και ο νωε εν ξυλω διεσωθη εποχουμενος τοις υδασιν μετα των ιδιων.*

Vgl. auch Dial 44 in der nächsten Anmerkung, Apol. I, 54, 6 S. 203 Anm. 2.

² Dial 44 *ουδεις γαρ ουδεν εκεινων (sc. των του χριστου αγαθων) ουδαμοθεν λαβειν εχει πλην οι τη γνωμη εξομοιωθεντες τη πιστει του αβρααμ και επιγοντες τα μυστηρια παντα. λεγω δε, οτι τις μεν εντολη εις θεοσειαν και δικαιοπραξian διετετακτο, τις δε ειτολη και πραξεις ομοιως ειρητο η εις μυστηριον του χριστου η δια το κληροκαρδιον του λαου υμων.*

³ Vgl. Dial. 40. 68. 78 in Anm. 1, Apol. I, 27 in Anm. 2 der S. 203.

längst nicht mehr die Eschatologie, aber auch nicht mehr die Christologie, sondern die Kosmologie und Ethik wird. Christus wird wieder mehr (aber anders als im Urchristentum) zum Propheten als zum Gegenstand seiner Lehre.¹

Wird mit dem bisher Besprochenen nur die früher beobachtete Entwicklung fortgeführt, so bringt Justin in einer zweiten Reihe seiner Aussagen ein höchst folgenschweres Neues hinzu. Er vergleicht bekanntlich zum erstenmal das christliche Mysterium in seinen Einzelzügen mit heidnischen Mysterien.² Hiermit geht die Empfindung völlig verloren, daß das christliche *μυστήριον* ein spezifisches ist und daß im

¹ Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I³ S. 499 A. 1: „Auf die Frage, warum denn gerade dies und jenes gewissagt worden ist, erhält man selten eine Antwort. Man hat aber auch im Sinne der Apologeten schwerlich ein Recht, jene Frage zu stellen; denn da der Wert des Geschichtlichen darin beruht, daß es vorhergesagt ist, so ist der Inhalt desselben gleichgültig. Daß Jesus die Eselin an einen Weinstock angebunden findet (Justin, *Apol* I, 32), ist im Grunde ebenso wichtig wie seine Geburt aus der Jungfrau. Beides beglaubigt die prophetischen Lehren von Gott, der Freiheit usw.“ Die Apologeten haben dadurch, daß neben der Prinzipienlehre alles Historische und Institutionelle gleichviel oder besser ursprünglich gleichwenig Interesse hatte und auf eine Fläche rückte, den Sinn für das Wesentliche und Reine, die Fähigkeit zu religiöser Kritik und Reaktion, abgestumpft und zur Katholisierung des Christentums mit das Schlimmste beigetragen.

² *Apol* I, 54 *τῶν οὖν τῶν προφητικῶν λόγων ἀκούσαντες οἱ δαίμονες διόνυσον μὲν ἐφάσαν γέγονε υἱὸν τοῦ διός, εὐρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπελοῦ παρεδῶκαν καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγραφούσι καὶ διασπαράχοντα αὐτὸν ἀνέληλυθεν εἰς οὐρανὸν ἐδιδάξαν.*

Apol I, 66 *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ μύθου μυστηρίοις παρεδῶκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες. ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυστηρίου τελεταῖς μετ' ἐπιλογῶν τινῶν ἢ ἐπιστάσθαι ἢ μαθεῖν δύνασθαι.* Hier könnte man die älteste, aber doch ganz indirekte Bezeichnung des Abendmahls als *μυστήριον* notieren.

Dazu die Stellen, an denen die heidnischen *μυστήρια* als unsittlich dem Christentum gegenübergestellt werden:

Apol I, 25 *δεύτερον δ' ὅτι ἐκ παντός γενοῦς ἀνθρώπων οἱ παλαὶ σεβόμενοι διόνυσον τὸν σεμέλης καὶ ἀπολλύνα τὸν λητοῖδην, οἱ δὲ ἐρωτᾶς ἀρσένων ὅσα ἐπράξαν αἰσχρὸν καὶ λέγειν, καὶ οἱ περσεύονην καὶ ἀφροδίτην, τὰς διὰ τὸν ἀδωνιν οἰστρηθεῖσας, ὧν καὶ τὰ μυστήρια ἀγέτε, ἢ ἀσκληπίον ἢ τίνα τῶν ἄλλων ὀνομαζομένων θεῶν, καί περ θανάτου ἀπειλημένου διὰ ἰησοῦ χριστοῦ τούτων μὲν κατεφρονήσαμεν, θῶ τω ἀγγεννητῷ καὶ ἀπαθεί ἐαυτοῦς ἀνεθήκαμεν, ὃν οὐτε ἐπ' ἀντιοπίην καὶ τὰς ἄλλας ὁμοίως οὐδὲ ἐπὶ γανυμήδην δι' οἰστρὸν ἐλέληλυθεν εἰς πειθόμεθα . . . καὶ τοὺς πειθόμενους ἐλεύομεν, τοὺς δὲ τούτων αἰτίους δαίμονας γινωρίζομεν.*

Apol I, 27 *οἱ δὲ καὶ τὰ ἐαυτῶν τέκνα καὶ τὰς ὁμοζυγοῦς προαγωγεύονται καὶ φανερώς εἰς κιναιδίαν ἀποκοπτοῦνται τινες καὶ εἰς μητέρα θεῶν τὰ μυστήρια ἀναφέρουσι καὶ παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ' ὑμῖν θεῶν ὅφισι συμβόλον μέγα καὶ μυστήριον ἀναγράφεται.*

prägnanten Sinn davon geredet wird. *μυστήριον* heißt einfach „Religion“ oder „Kultus“, auf heidnischer wie auf christlicher Seite. Das Interesse ist vom Inhalt auf die Form abgebogen. So erweisen sich hier wie sonst die Apologeten als diejenigen, die das Christentum entscheidend hellenisiert haben (und die Apologetik als die Gefahr für die Originalität und Kraft der Religion, welche geschichtliche Lehre von denen besser beherzigt werden könnte, die sie angeht). Kann man mehr sagen, als daß die Mysterien der Heiden dämonische Nachäffungen des Christentums seien? Dieser Gleichsetzung gegenüber verschlägt wenig, was zur Unterscheidung ausgeführt wird. Daß die generelle Ähnlichkeit sich — in Bewußtsein und Institutionen — durchsetzen wird, die Unterschiede aber verschwinden oder vergessen werden, ist nur eine Frage der Zeit.¹

Schon bei Justin haben wir beobachtet, daß er *μυστήριον* zuweilen auch im prägnanten Sinn von heidnisch-unsittlichem *μυστήριον* braucht und damit die ganze Sache für das Christentum ablehnt (s. d. oben S. 203 Anm. 2 angeführten Stellen). Höchst merkwürdig ist nun, daß Irenaeus *μυστήριον* fast ausschließlich gleichsam in Anführungsstrichen und in ironischer Betonung in seiner Schilderung der gnostischen Lehren in den Mund nimmt. Gleich in der Praefatio heißt es *μηνυται* *coi*, *αγαπητε*, *τα τερατωδη και βαθεια μυστηρια*, *α ου παντες χωρουσιν* (ed. Harvey S. 4) und so geht es fort: *μυστήριον* und seine Wortverwandten sind spezifisch gnostische Termini.² Dazu kommt eine nur

Apol I, 29 *και ηδη τις των ημετερων υπερ του πεισαι υμας, οτι ουκ εστιν ημιν μυστηριον η ανεδην μιεις, βιβλιδιον ανεδωκεν* . . .

Apol II, 12 *φασκοντες κρονου μεν μυστηρια τελειν εν τω ανδροφονειν*.

¹ Zu Justin ist das Melitofragment bei Otto, Corp. apol. IX, 417 hinzuzunehmen: Isaaks Opferung der Typ des Leidens Christi; *ην γαρ θεασασθαι μυστηριον καινον, υιον αγομενον υπο του πατρος επ ορος εις σφαγην*. — Nach Zeit und Richtung zur Apologetik gehört wohl auch die Epistola ad Diognetum; *μυστηριον* begegnet hier nur in mehr oder weniger direkt übernommenen biblischen Wendungen: 4,6 *το δε της ιδιας αυτων (sc. των χριστιανων) θεοσεβειας μυστηριον* (1 Tim 3, 9. 16); 7,1 *ουδε ανθρωπινων οικονομιαν μυστηριων πεπιστευνται* (1 Kor 4, 1); 7,2 (der Schöpfergott) *ου τα μυστηρια πιστως φυλασσει παντα τα στοιχεια* (Eph 3, 9 u. a.); 8,10 (Gott) *κατειχεν εν μυστηριω την σοφην αυτου βουλην* (Kol, Eph u. a.); 10,7 *τοτε μυστηρια θεου λαλειν αρη* (1 Kor 14, 2); 11,2 *ο λογος* . . . *υπο απιστων μη νοουμενος, μαθηταις δε διηγουμενος* — *οι πιστοι λογηθεντες υπ αυτου εγνωσαν πατρος μυστηρια* (Mk 4, 11 u. Par.); 11,5 *ουτος ο αει, ο σημερον υιος λογισθεις, δι' ου πλουτιζεται η εκκλησια και χαρις απλομενη εν αγιοις πληθυνεται, παρεχουσα νουν, φανερουσα μυστηρια, διαγγελουσα καιρους κτλ.*

² I, 1, 1 (S. 12) *και δια τουτο τον σωτηρα λεγουσιν* . . . *τριακοντα ετεσι κατα το φανερον μηδεν πεποιθηκεναι, επιδεικνυντα το μυστηριον τουτων των αιωνων* . . . *και ταυτ' ειναι τα μεγαλα και απορρητα μυστηρια, α καρποφορουν αυτοι.*

lateinisch erhaltene Stelle, wo μυστηριον schwierige Schriftworte bezeichnet (I, 41,1 S. 349 f.): *si autem omnium quae in scripturis requiruntur absolutiones non possumus invenire ... cedere autem haec talia debemus deo, qui et nos fecit, rectissime scientes, quia scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritus eius dictae; nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo dei et spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus.*

Die oben ausgeschriebenen Irenaeusstellen (s. noch unten bei Tertullian) mögen zugleich den Begriff von μυστηριον bei den Gnostikern illustrieren. Er ist der voll hellenische des esoterischen und geheimen im Gegensatz zum exoterischen und allgemeinen, des Pneumatischen im Gegensatz zum Psychischen und des Hylozoismus. Die vom Gnostizismus antizipierte Entwicklung ist, wie hinlänglich beleuchtet, mit Clemens Alexandrinus von der katholischen eingeholt worden. Mit ihm beginnt denn auch eine wesentliche Ausdehnung und eine hellenistische Umsetzung des Gebrauchs von μυστηριον.¹ Diese Verbindung zweier differenter, ja feindlicher Entwicklungslinien und die Aufnahme der vorher bewußt abgelehnten Denkweise hat nicht der Sprachgebrauch von μυστηριον ermöglicht und vermittelt, der dazu

I, 20, 3 (S. 209) τον ιησουν λεγοντες εν μυστηριω τοις μαθηταις αυτου και αποστολοις κατ' ιδιαν λελαληκεναι.

I, 14, 2 (S. 183) οι μεν γαρ αυτων νυμφωνα κατασκευαζουσι και μυσταγωγιαν επιτελουσι μετ επιρρησεων τινων.

I, 1, 5 (S. 24) ταυτα δε φανερωσ μεν μη ειρησθαι δια το μη παντας χωρειν την γνωσιν, μυστηριωδωσ υπο του σωτηρος δια παραβολων μεμνησθαι τοις συνιομενοις.

I, 1, 31 (S. 62) επαθε δε λοιπον κατ αυτους ο ψυχικος χριστος και ο εκ της οικονομιας κατεσκευασμενος μυστηριωδωσ.

Die Stellen I, 14, 1 (S. 183) τον παυλον ρητως φασκουσι την εν χριστω ιησου απολυτρωσιν πολλακις μεμνηκεναι, und Gr. Fr. XIV (II, S. 484): ποθεν δε και θηριονων ηκουσεν (die Schlange im Paradies) της εντολης της υπο θεου τω ανθρωπω και μονω μυστικωσ δοθεισης; sind nicht technisch.

¹ Die rasch und stetig in dieser Richtung steigende Entwicklung von Clemens Alexandrinus ab ist bei Anrich, Das antike Mysterienwesen S. 133—167, eingehend dargestellt worden. — Ähnlich wie Irenaeus urteilt der von diesem abhängige Hippolyt. S. z. B. Philos. I. prooemium (ed. Duncker und Schneidewin) Z. 69 εστιν αυτοις (den Gnostikern) τα δοξαζομενα αρχην μεν εκ της ελληνων σοφιας λαβοντα, εκ δογματων φιλοσοφουμενων και μυστηριων επικεχειρημενων και ατρολογων ρεμβομενων u. a., vgl. ebenfalls Anrich a. a. O. S. 74 ff., wo auch gnostisches Material mitgeteilt ist, ausführlicher C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, Texte und Untersuchungen (1892) 8, 1—2 S. 475 ff., 514 ff., desselben Koptisch-gnostische Schriften in der Berliner Kirchenväterausgabe (1905), Register, und Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907) S. 276—319.

viel zu schwach war, wie wir gesehen haben. Sie erklärt sich nur, wenn die Sache da war, ehe der Ausdruck übernommen wurde; wenn es Gegenstände gab, auf welche die Definition zutraf, die Chrysostomus unhistorisch in der 2. Homilie zu 1 Kor gibt: μυστηριον καλεται οτι ουχ απερ ορωμεν και ετερα πιστευομεν. τοιαυτη γαρ και η των μυστηριων φυσικ (vgl. das *aliud videtur, aliud intellegitur* Augustins). Solche Gegenstände waren die Riten von Taufe und Abendmahl.¹ Hier deckte und verband die sich gleichbleibende Form die verschiedensten Vorstellungen und Deutungen. Und was begrifflich geschieden war, floß in der Praxis der kultischen Frömmigkeit zusammen. Hier schlifften sich die Spitzen ab und die Gegensätze verschwanden.

5.

Erinnert man sich, wie gering nach Umfang und Bedeutung der Gebrauch von μυστηριον in der griechischen altkirchlichen Literatur ist, so muß man erstaunen, wie außerordentlich häufig und vielseitig in der ältesten gleichzeitigen lateinischen Literatur das Wort *sacramentum* erscheint.² Schon daraus allein ergibt sich, daß *sacramentum* weit mehr

¹ Ich nenne Taufe und Abendmahl zusammen, obwohl sie ursprünglich ganz verschiedenen Charakters gewesen sind. Es läßt sich meines Erachtens zeigen, daß der Sakramentsbegriff an der Taufe gebildet, aber an der Eucharistie ausgebildet ist. Aus dieser Komplexität erklären sich die Brüche und Widersprüche, auf die in jeder Behandlung desselben hingewiesen zu werden pflegt.

² Die sorgfältigste Zusammenstellung der Belege für *sacramentum* und seine Verwertung bei Tertullian findet man noch immer bei A. Hahn, Theologisch-kirchliche Annalen, 1. Band, 1842, S. 77—105; 157—185 „Sakrament im Sinn der alten Kirche.“ Der Artikel ist auf Tertullian aufgebaut und nur für ihn relativ erschöpfend, bietet aber in den Anmerkungen zerstreut auch weiteres Material, besonders aus Cyprian. Neben dieser von ihnen nicht gekannten Arbeit haben die weit weniger tiefgrabenden Abhandlungen von C. Leimbach (Tertullians Sakramentsbegriff, Theologische Studien und Kritiken, 1871, S. 484 ff.) und A. Réville (Du sens du mot *sacramentum* dans Tertullien, Bibl. de l'école des hautes études, sciences religieuses I, 1889, S. 195 ff.) keinen selbständigen Wert. In seinem Werk „Das apostolische Symbol“ hat Kattenbusch (II, S. 53 bis 101: Die Stellung des Symbols bei Tertullian) nachgewiesen, daß *sacramentum* bei Tertullian häufig die Glaubensregel bezeichnet, und im Anschluß daran noch weiter „über die Bedeutung des Wortes *sacramentum* und über Arkandisziplin bei Tertullian“ (S. 94—101) gehandelt. Endlich vgl. Harnack, Militia christi, 1905, S. 33 f., 59, 63, 69. — Die obige Darstellung verwertet mehr als 100 Exzerpte von Belegen für *sacramentum* bei Tertullian. Dabei sind alle diejenigen Stellen nicht benutzt und nicht gerechnet, in denen *sacramentum* in biblischen Zitaten oder Anspielungen als Übersetzung von μυστηριον erscheint. Man findet diese Stellen für das NT. (nicht ganz vollständig) bei Rönisch, Das NT. Tertullians 1871 unter 1 Kor 13, 2; 14, 2; Eph 1, 9; 3, 9; 5, 32; 6, 19;

sein muß als die Übersetzung von μυστήριον. Ehe wir das Verhältnis beider gewöhnlich anstandslos als äquivalent behandelten Termini genauer bestimmen, empfiehlt es sich, Gebrauch und Bedeutung bei Tertullian als dem ältesten lateinischen Zeugen¹ ohne Rücksicht auf diese Frage kennen zu lernen. Auch ein Rückblick auf die Vorgeschichte von *sacramentum* in der lateinischen Profanliteratur mag erst nach Feststellung des christlichen Sprachgebrauchs versucht werden.

Gruppieren wir die Stellen mit *sacramentum* bei Tertullian nach den Zusammenhängen, so ergeben sich folgende Hauptscheidungen. Es erscheint nämlich auf der einen Seite die bedeutende Reihe von Stellen, wo *sacramentum* von einem im AT. gegebenen Typus des Christentums gesagt wird; hier ist es schlechthin unabweislich, in *sacramentum* (ebenso wie in den Bibelzitate, von denen ich hier grundsätzlich absehe) die einfache Übersetzung des griechischen μυστήριον zu sehen, das, wie wir oben uns vorgeführt haben, den weissagenden

ATstellen mit *sacramentum* fehlen im Zitatenindex der Oehlerschen Tertullianausgabe. Im übrigen s. u. unter No. 7.

¹ Die meines Erachtens noch älteren Texte der afrikanischen Bibelübersetzung sind als nicht genuin lateinisch hier noch zu ignorieren; s. unten S. 225 f. — Als allerälteste Bezeugung des christlichen *sacramentum* könnte der bekannte Satz des Pliniusbriefes gelten: *adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandatum tuum hetaerias esse vetueram.* Die diesem Bericht zugrunde liegenden Verhandlungen sind jedoch griechisch geführt worden. Welches griechische Wort ist nun mit *sacramentum* übersetzt? Erwägt man, daß der Passus in einer zusammenhängenden Schilderung des christlichen Gottesdienstes vorkommt, so wird man am ehesten μυστήριον annehmen, eher als etwa ορκος. Aber es fragt sich weiter, ob dieser Terminus von den Christen oder vom Referenten gebraucht ist, und nach Lage der Sache ist mir das letztere wahrscheinlicher. Damit schied die Pliniusstelle aus den christlichen Zeugnissen für *sacramentum* bzw. μυστήριον aus. Daß *sacramentum* von den Griechen mit μυστήριον übersetzt wurde, lehrt (um von der späteren christlichen Literatur zu schweigen) im 2. Jahrhundert Herodian 8, 7. 8: καὶ νῦν φυλακκοντες τῶν στρατιωτικῶν ορκῶν, ὡς ἐστὶν τῆς ῥωμαίων ἀρχῆς ἑμνον μυστήριον.

Das letzte Zitat erinnert an unseren eigenen, deutschen, in mehrerer Hinsicht illustrativen Sprachgebrauch, wenn wir z. B. vom „Geheimnis“ eines Erfolges, einer Wirkung, einer Macht, einer Persönlichkeit und dergleichen reden. In all diesen Fällen meinen wir ein erkanntes und offenes Geheimnis, ein Geheimnis, das gerade kein Geheimnis mehr ist. Der Sinn von μυστήριον und *sacramentum* ist ganz ähnlich zu fassen.

Typus geradezu zu seinem Hauptbegriff hat.¹ Weiter ist *sacramentum* zweifellos Übersetzung von μυστήριον überall da, wo von heidnischen

¹ Es ist im Interesse derjenigen Übersicht, die allein klare Anschauungen und damit unabhängiges Urteilen ermöglicht, unerlässlich, die in Betracht kommenden Stellen einmal auszuschreiben und zusammenzustellen — *sacramentum* für alttestamentliche Vorbereitungen und Vorbedeutungen findet sich, wie zu erwarten, besonders häufig in adv. Marcionem und adv. Judaeos. Ich notiere z. B.

Marc II, 27 (zusammenfassend): *lotum denique dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis.*

III, 7 *sic et apud zachariam in persona iesu immo et in ipso nominis sacramento verus summus sacerdos patris christus iesus duplici habitu in duos adventus delineatur.*

III, 16 *si nos per dei gratiam intellectum consecuti sacramentorum eius* (vgl. Mt 13, 11) *hoc quoque nomen agnoscimus christo destinatum . . . petra enim christus; ideo is vir, qui in huius sacramenti imagines parabatur, etiam nominis dominici inauguratus est figura, iesus cognominatus.*

III, 18 *et utique vel maxime sacramentum istud* (die Kreuzigung Christi) *figurari in praedicatione oportebat.* (Es folgen die bekannten Typen des AT.)

III, 19 *venite mittamus lignum in panem eius* (Jer 11, 19), *utique in corpus; sic enim deus in evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corpori sui figuram panis dedisse, cuius retro corpus in panem prophetae figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo.*

IV, 40 . . . *cuius passionem lex figurat. nam e tot festis judaeorum paschae diem elegit: in hoc enim sacramentum promuntiarat moyses: pascha est domini.*

V, 1 Gen 49, 27; 1 Sam 18 ff. sind auf Paulus zu deuten. *haec figurarum sacramenta si tibi displicent . . .*

V, 4 *utique manifestavit et christianismi generositatem in filio abraham ex libera nato allegoriae habere sacramentum sicut et iudaismi servitutem legalem in filio ancillae.*

V, 7 *si enim petra illa christus fuit utique creatoris, cuius et populus. cui rei figuram extranei sacramenti interpretatur?*

V, 11 *quid ad apostolum christi alterius, si dei sui sacramenta judaei non intellegabant, nisi quia velamen cordis illorum ad caecitatem, qua non perspexerunt christum moysi, pertinebat.*

V, 15 *sciat* (Marcion) *nos quodcumque illud ad formam spiritalis et propheticae gratiae atque virtutis provocaturos, ut et futura praeannuntiet et occulta cordis revelet et sacramenta edisserat.*

Jud 9 wörtlich gleich adv Marc III, 16: *ideo is vir etc.*

ibd 9 . . . *ut eum esse intellegerent agnum, quem moyses passurum nuntiabat. sic et iesus ob nominis sui futurum sacramentum; id enim nomen suum confirmavit, quod ipse ei indiderat, quia non angelum nec ausen, sed iesum eum iusserat exinde vocari.*

ibd 10 *et utique sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat . . . ad christi crucis sacramenta . . .* (vgl. adv Marc III, 18).

ibd 11 *huius autem signi* (1 Ez 8 f.) *sacramentum variis modis praedicatum est . . . ibd 13 hoc enim lignum* (des Kreuzes) *tunc in sacramento erat . . . adhuc huius ligni sacramentum . . . haec fuerunt sacramenta, quae temporibus christi perficienda servabantur,*

ibd 14 wörtlich gleich adv Marc III, 7.

oder gnostischen *sacramenta* die Rede ist.¹ Auf der anderen Seite heben sich diejenigen Stellen heraus, in denen *sacramentum* als ein Stück in der bei Tertullian sehr ausgebildeten und grundlegend benutzten militärischen Bildersprache auftritt.² Zwischen diesen beiden scharf aus-

exh cast 6 Die Vielweiberei der Patriarchen *sane licebit, si adhuc typi, futuri alicuius sacramenta . . .*

resurr carnis 2 . . . *adversus deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum, certe et in sacramentis priorem et in praedicationibus manifestiorem . . .*

resurr carnis 63 *idcirco iam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paraclete inundantem.*

Prax 28 *christus (vocatur) ab unctionis sacramento.*

Hierher gehört auch die de jej 7, 9 von Daniel und Hannah gerühmte *sacramentorum adgnitio*.

¹ Marc I, 13 *sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones mithrae philosophantur.* Vgl. dazu apol 7; ad nat I, 16; exh cast 13; praescr 40, die unten S. 213 zitiert sind.

Valent 30 *nam et honorandorum coniugiorum supernorum gratia dicitur apud illos meditandum atque celebrandum semper sacramentum comiti, id est feminae, adhaerendo.*

ibd 32 *sed nae ego temerarius, qui tantum sacramentum etiam illudendo prodiderim.*

ibd 39 *pro magno nominis sacramento* (sc. des Äons „Mensch“).

scorp 10 *nimirum cum animae de corporibus excesserint et per singula tabulata caelorum de receptu dispici coeperint arcana illa haereticorum sacramenta.*

anima 18 *haeticarum idearum sacramenta, hoc enim sunt αἰώνες et genealogiae illorum.* — Vgl. zu diesen Stellen die Zitate aus Irenaeus oben S. 204 f.

² de cor mil 11 *credimusne humanum sacramentum divino superduci licere et in alium dominum respondere post christum? . . . non admittit status fidei allegationem necessitatis. nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi . . . ceterum subvertit totam substantiam sacramenti caussatio eiusmodi, ut etiam voluntariis delictis fibulam laxet; nam et voluntas poterit necessitas contendere, habens scilicet unde cogatur.*

ibd 13 *universas ut arbitror causas (der Bekränzung) enumeravimus nec ulla nobiscum est, omnes alienae, profanae, illicitae, semel in sacramenti testatione ejevatae.*

ibd 15 *erubescite ab aliquo mithrae milite, qui . . . dicens mithram esse coronam suam, atque exinde numquam coronatur idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento statimque creditur mithrae miles, si deiecerit coronam et eam in deo suo esse dixerit.* (Auf die inhaltliche Parallele ist hier nicht einzugehen.)

scorp 4 *praescribitur mihi, ne quem alium deum dicam . . . quem et jubeor . . . de omni substantia diligere, ut pro eo moriar. huic sacramento militans ab hostibus provocor . . . occidor. quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali eum sacramento consignavit.*

ibd 5 *sacramento consignatus miles.*

ibd 8 *mors . . . quae in ipso aditur ex testimonio religionis et proelio confessionis pro justitia et sacramento.*

spect 24 *nemo in castra hostium transit nisi . . . destitutis signis et sacramentis principis sui.*

jej 10 *venit . . . de exitu domini, quem etsi semper commemorari oportet sine differentia horarum, impressius tamen tum ei secundum ipsum stationis vocabulum addicimur. nam et milites numquam immemores sacramenti magis stationibus parent.*

geprägten und in sich selbst klaren Verwendungen stehen alle übrigen, in denen in übertragener Weise ziemlich verschiedene Dinge *sacramentum* genannt werden: die formulierte Glaubensregel, die christliche Lehre, der Glaube und die Religion überhaupt, Taufe, Eucharistie und andere Riten.¹ Das Problem ist: welche der beiden eigentlichen Bedeutungen liegt diesen Übertragungen zugrunde? Heißt insbesondere die Taufe, auf die für die Entwicklung und das Verständnis des Sakramentsbegriffs das meiste ankommt, *sacramentum*, weil eine Verpflichtung ihr Hauptstück ist, oder weil sie wie die alttestamentlichen *figurae* ein sinnliches Abbild dessen ist, was sie bedeutet? Die Frage ist von hoher Wichtigkeit; ich halte dafür, daß man sie beantworten kann und das erste Glied der eben gestellten Alternative zu bejahen hat.

sacramentum ist wie andere Worte mit der gleichen Endung² ursprünglich transitiven Charakters und bezeichnet den Akt, dann das Mittel, weiter den Gegenstand der vom Wortstamm ausgesagten Betätigung, hier also des Weihens oder Heiligens. Da Akt und Mittel der Verpflichtung zum Militärdienst der militärische Eid ist, so wird es zu einer konkreten Bezeichnung desselben und dehnt sich in natürlicher Folge wie etwa unser Wort „Stellung“ oder „Stand“ auf alles aus, was Inhalt der übernommenen Verpflichtung ist oder irgend mit ihr zusammenhängt, z. B. die den Verpflichteten in seiner Stellung charakterisierenden äußeren Zeichen u. dgl. (Genaueres s. unten Nr. 6.) Die gesprochene Formel, mit der man diese Verpflichtung übernimmt oder auferlegt, heißt ursprünglich genauer *testatio sacramenti* (de cor mil 13) von der passiven, *consignatio sacramenti* von der aktiven Verpflichtung (scorp 4, 5). Inhalt des christlichen *sacramentum* ist die Glaubensregel; daher der Ausdruck *in sacramenti verba respondere* (cor 11, mart 3). Das zeigen mehrere Stellen ganz klar;³ dazu kommen weitere, in denen

idol 19 *non convenit sacramento divino et humano, signo christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et caesari.*

Vgl. noch ad mart 3: *vocati sumus ad militiam dei vivi jam tunc cum in sacramenti verba respondemus.* Vgl. noch de pud 14 unten S. 213 Anm.

¹ Stellen s. bei der Einzeldiskussion.

² Eine reiche Zusammenstellung solcher Bildungen findet man bei Gradenwitz, *Laterculi vocum latinarum* 1904, S. 343—345.

³ S. oben cor 11 *in christum respondere* und jej 10 *exitum domini commemorare* als Inhalt des *sacramentum*. Dazu deutlicher

Prax 2 *custodiatur οἰκονομία sacramentum, quae unitatem in trinitate disponit.*

ibd 30 *deductorem omnis veritatis quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christianum sacramentum.*

ibd 31 *ceterum iudaicae fidei ista res sic unum deum credere, ut filium adnumerare*

nach dem Zusammenhang nicht minder deutlich die christliche Lehre als Inhalt von *sacramentum* vorschwebt.¹ Ja, es ist geradezu von „Artikeln“ des Bekenntnisses die Rede.² Die Glaubensregel und die Lehre ist es, die die *societas sacramenti* konstituiert, die ohne eine lückenlose und reine Tradition nicht bestehen kann.³ Daher ist die christliche Religion näher ein *sacramentum fidei*.⁴ Mag wohl sein, daß

ei nolis et post filium spiritum . . . sic deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum.

apol 15 *omnem sacramenti nostri ordinem haurite* (vgl. das Folgende).

Marc I, 21 *igitur cum omnibus modis constet, alium deum in regula istius sacramenti non fuisse a christo usque ad marcionem quam creatorem . . .*

ibd V, 20 *sed causas solas animorum, non regulas sacramentorum . . . proponens* (sc. Paulus Phil 1, 14—17).

¹ apol 19 *profetae scrinium . . . , in quo videtur thesaurus collocatus totius iudaici sacramenti et inde iam nostri.*

apol 47 *unde haec, oro vos, philosophis aut poetis tam consilia? non nisi de nostris sacramentis.*

pud 19 *totius igitur sacramenti interest, nihil credere ab iohanne concessum, quod a paulo sit denegatum.*

Das Christentum kennt keine Geheimlehren; praeser 26 *dominus palam edixit sine ulla significatione alicuius tecti sacramenti. ipse praeceperat, si quid in tenebris et in abscondito audissent in luce et in tectis praedicarent* (Mt 10, 27) . . . *haec apostoli aut neglexerunt aut minime intellexerunt, si non adimpleverunt, abscondentes aliquid de lumine id est de verbo dei et christi sacramento.*

² resurr carnis 21 *verisimile non est, ut ea species sacramenti* (Fleischesauf-erstehung), *in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota committitur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur.*

³ praeser 20 *omne genus ad originem suam censeatur necesse est. itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio.*

ibd 32 *Die häretischen Kirchen dagegen adeo nec sunt nec probare possunt, quod non sunt, nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis scilicet ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolicae.*

scorp 9 *superest ne antiquitas suum forte habuerit sacramentum novitatem christianam recensere . . . quantam et si omnem hanc persecutionem conditionabilem in solos tunc apostolos destinasset, utique per illos cum toto sacramento, cum propagine nominis, cum traduce spiritus sancti in nos quoque spectasset etiam persecutionis obeunda disciplina.*

Marc IV, 5 *apud universas (ecclesias) quae . . . de societate sacramenti confoederantur.*

⁴ anima 1 *Von Sokrates' Wissen um die Seele ist die Rede, und woher er es habe: cui enim veritas comperita sine deo? cui deus cognitus sine christo? cui christus exploratus sine spiritu sancto? cui spiritus sanctus accomodatus sine fidei sacramento?*

pud 18 *ita clementia illa dei malentis paenitentiam peccatoris quam mortem ad igno-*

diesem Ausdruck das *μυστήριον της πίστεως* 1 Tim 3, 9 zugrunde liegt; auch dort ist ja, wie wir sahen, das Bekenntnis gemeint.

Die *testatio sacramenti*, das *respondere in verba sacramenti* oder, wie es auch heißt, die *adgnitio sacramenti*,¹ kurz die Übernahme der christlichen Glaubenspflicht findet für den *miles christi* statt bei der Taufe. Daher kann die Taufe selbst geradezu *sacramentum* heißen.² Außer der Taufe heißen auch andere Stücke des christlichen Kultes (die Sakramentalien der Taufe, die Eucharistie, die Segnung) und der christlichen Zucht (Fasten, Monogamie) *sacramentum*,³ weil und sofern

rantes adhuc et adhuc incredulos spectat, quorum causa liberandorum venit christus, non qui iam deum norint et sacramentum didicerint fidei.

Marc I, 28 *o deum usquequaque perversum . . . cuius non statum . . . non ullum ordinem video consistere, jam nec ipsum fidei eius sacramentum. cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur? . . . et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exsortem salutis.* Über diese Stelle und die ähnliche de bapt 13 s. u. S. 214

pat 12 *dilectio summum fidei sacramentum, christiani nominis thesaurus, quam apostolus totis viribus sancti spiritus commendat* (1 Kor 13).

¹ *resurr carnis 22 ita et in adgnitione sacramenti fruticat arbor, sed in domini repraesentatione florescit atque frugescit.* (Der Zusammenhang richtet sich gegen eine spiritualisierende Deutung der Fleischesauferstehung auf das Gläubigwerden.)

ibd 25 *si et adgnitio sacramenti resurrectio est, salva utique illa creditur, quae in ultimo praedicatur.*

² *lavacri sacramenta* (Übersetzung von βαπτισμα in einer Anspielung an Eph 4, 10) virg vel 2, *sacramentum aquae* bapt 1. 12. 13 u. ö., *sacramentum baptismi* bapt 9, Val 27, *sacramentum salutis* Marc I, 28 (s. o.).

³ *Marc I, 14 sed ille (sc. Christus) quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum quo suos unguat, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris.*

III, 22 *quae omnia cum in te quoque deprehendantur, et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta et munditiae sacrificiorum, debes jam erumpere, uti dicas spiritum creatoris tuo christo prophetasse.*

IV, 1 *ceterum praedicatum ex manifestis, cuius opera et ingenia per antitheses constant, eadem forma constare etiam sacramenta.*

IV, 34 *sacramentum baptismatis et eucharistiae.*

V, 8 *proinde panis et calicis sacramento iam in evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma marcionis.*

exh cast 7 *omnes nos deus ita vult dispositos esse, ut ubique sacramentis eius obeundis apti sumus* (nach Zusammenhang Taufe und Eucharistie).

bapt 3 *non esse dubitandum, si materiam, quam in omnibus rebus et operibus suis deus disposuit, etiam in sacramentis propriis parere fecit, si quae vitam terrenam gubernat, et in caelesti procurat.*

cor mil 3 *eucharistiae sacramentum.*

pud 10 *prostitutores et ipsi christiani sacramenti.*

pud 15 *infidelis cum fidei sacramenta participat* (die beiden Stellen beziehen sich

in ihnen Gedanken des christlichen Glaubens, der christlichen Lehre zum Ausdruck kommen.¹

Dies ist der Punkt, an dem eine gegnerische Ansicht einsetzen könnte. Die ganze Thesenreihe, so etwa würde sie argumentieren, ist umzukehren. Weil als ein bedeutungsvoller und wirksamer Ritus die Taufe mit anderem Ähnlichen *sacramentum* heißt, deshalb kann das bei ihr irgendwie rezitierte Symbol, der in ihr empfangene Glaube, der mit ihr begonnene Stand so heißen usw.² Die militärischen Bilder,

entweder auf den Gottesdienst, vielleicht speziell die Eucharistie, oder den Glauben überhaupt).

resurr carnis 9 *caro . . . quam sacramentis suis disciplinisque vestivit.*

jej 13 Das Fasten *lex est sacramenti.*

monog 11 *ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti.*

test animae 2 *etiam quod penes deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum . . .*

pud 14 *ut (die caro des Blutschänders in Korinth) sacramento benedictionis exauctoretur, numquam in castra ecclesiae reversura (benedictionis ist hier vielleicht besser epexegetisch zu fassen: der Sünder verliert das sacramentum und damit die von diesem gewirkte benedictio; ähnlich Kattenbusch, Das apostolische Symbol II S. 95).*

apol 7 *dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde . . .*

ad nat I, 16 *nihil semel evenit in rebus humanis. semel plane erui potest de sacramentis nostrae religionis opinor. intentatis, et sunt paria vestris etiam non sacramentis.*

exh cast 13 *cum autem dei sacramenta satanas affectat, provocatio est nostra (bezieht sich hier auf die auch bei Heiden als Ideal geschätzte Monogamie).*

praescr 40 *sequetur, a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant? a diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur . . . qui ergo ipsas res, de quibus sacramenta christi administrantur, tam aemulanter affectant . . .*

¹ Unter den von mir ausgeschriebenen Stellen für *sacramentum* fehlt apol 22, wo wir lesen: *sciunt daemones philosophi . . . omnes sciunt poetae, etiam vulgus indoctum in usum maledicti frequentat. nam et satanam, principem huius mali generis, proinde de propria conscientia animae eadem execramenti voce pronuntiat.* Für *execramenti* bieten die Hss. mit einer Ausnahme *ex sacramenti*. Mit diesem Text nimmt Hahn, Theol. kirchl. Annalen 1842 S. 85 f., die Stelle auf und erklärt sie: „selbst das ungelehrte Volk führe häufig bei Verwünschungen den Satan im Munde, spreche sich somit aus einem der Seele von Natur inwohnenden Bewußtsein der Verpflichtungsformel der Christen ganz entsprechend aus.“ Mir erscheinen Erklärung und Text unhaltbar, und so habe ich die Stelle ausgeschieden.

² So etwa Kattenbusch, dem wir die fundamentale Erkenntnis verdanken, daß *sacramentum* bei Tertullian eine Bezeichnung des Symbols und der Lehre ist, und der unter dem Eindruck der gleich zu besprechenden Stellen von der Taufe und derjenigen, an denen *sacramentum* die Übersetzung von μυστήριον ist, die Konsequenzen seiner richtigen Einsicht verleugnet: „es scheint mir das methodisch Richtige, die Bezeichnung des Symbols als *sacramentum* von hier aus zu verstehen und nicht von den militärischen Bildern aus“ (Das apostolische Symbol II S. 96 f.).

von denen wir ausgingen, wären dann nicht die Grundlage des gesamten Sprachgebrauchs von *sacramentum*, sondern durch das eigentlich zufällige Zusammentreffen zweier unabhängig voneinander erwachsenen und bestehenden Begriffe im selben Wort ermöglicht. Wie die Taufe zur Bezeichnung *sacramentum* kommt, müßte dann anders, als oben versucht wurde, erklärt werden. Und zwar bliebe wohl nur die folgende Annahme: Tertullian war *sacramentum* als Übersetzung von *μυστηριον* geläufig. Mit dieser Übersetzung verband sich jedoch der hellenische Sinn von *μυστηριον*. Dieser Vorstellung wiederum entsprach nur die Taufe, die Tertullian infolgedessen als *sacramentum* κ. ε. erscheinen mußte. Unleugbar steht solcher Hypothese in der Tatsache, daß in der griechischen Entwicklung bis zu Tertullian die Taufe niemals *μυστηριον* heißt, eine große Schwierigkeit entgegen. Aber damit allein, gleichsam e *silentio*, ist nicht gegen sie zu argumentieren. Es erwächst vielmehr die Aufgabe, positive Feststellungen zu gewinnen zu versuchen, in welcher Beziehung die Taufe bei Tertullian *sacramentum* heißt.

Zur Beantwortung dieser Frage tragen natürlich die kompendiösen Bezeichnungen *sacramentum aquae* und dergleichen gar nichts aus. Diese sind ja vielmehr zu erklären. Weiter ist es bedenklich, den Taufbegriff Tertullians wie üblich wesentlich aus *de baptismo* zu entwickeln. Diese Schrift handelt nicht von der Taufe — sie „Kompendium der Tauflehre“ zu nennen, ist mißverständlich¹ —, sondern von der Wassertaufe, besser noch vom Taufwasser. Schon der Vollzug der Taufe wäre aus *de baptismo* allein nicht zu rekonstruieren, geschweige denn der Sakramentsbegriff. — Die Stellen, deren Interpretation hier zur Frage steht, sind folgende vier:

bapt 13 *hic ergo scelestissimi illi provocant quaestiones. adeo dicunt: baptismus non est necessarius, quibus fides satis est. nam et abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit. sed in omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent. fuerit salus retro per fidem novam ante domini passionem et resurrectionem. at ubi fides aucta est credendi in nativitatem passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quoddam fidei etc.*

bapt 4 *igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. supervenit enim statim*

¹ Kattenbusch, Art. „Taufe“ PRE³ 19 S. 406. Richtig dagegen derselbe Autor „Das apostolische Symbol“ II S. 71: „Diese Schrift ist lediglich als Streitschrift zu würdigen. Es kommt ihm (Tertullian) nur auf die Stücke und Akte an, die gegenüber den Angriffen der *vipera de Gajana haeresi* verteidigt werden müssen.“

spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semet ipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.

bapt 5 *annon et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant affectantes illam in primordio spiritus sancti gestationem.* (Vgl. dazu die oben S. 213 Anm. angeführte Stelle ad nat I, 16 *sunt paria [nostra sacramenta] vestris etiam non sacramentis.*)

pud 9 *nam si christianus est, qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo) servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis immundis scilicet spiritibus curandis, praepositus resipuit ad patrem reverti, iam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient et elisa est verissime hoc magis modo substantia sacramenti.*¹

Aus diesen Stellen geht hervor, daß bei schärferer Ausdrucksweise erstens nicht das ganze, zweitens nicht die Form, sondern Geist und Glaube dasjenige ist, was bei der Taufe *sacramentum* genannt wird. In der letzten Stelle sind die Ausdrücke *substantia baptismatis*, *substantia spiritus sancti*, *substantia sacramenti* einander gleichgesetzt. Man subtrahiere das gleiche, *substantia*, und man behält gleiches. Wer den Glauben nicht hat oder wieder verliert, wer nicht sakramentsgemäß wandelt, der hat das *sacramentum* überhaupt nicht, sondern nur die *substantia sacramenti*.² Wie de bapt 5 und ad nat I, 16 zeigen, ist das *sacramentum* dasjenige, was die Wahrheit und Echtheit der christlichen Taufe im Gegensatz zu den dämonischen Nachahmungen ausmacht. Trotz der Ähnlichkeit der Form und auch der Auffassung (vgl. das ganze Kapitel bapt 5) kann man die heidnischen Riten überhaupt nicht *sacramenta* nennen. Sie haben, wie Tertullian anderweit (praescr. 40, s. das Exzerpt oben S. 213 Anm.) sagt, nur die *res sacramentorum* oder die *res, de quibus sacramenti christi administrantur*, mit den christlichen

¹ Leimbach (Th. Stud. u. Kr. 1871 S. 496) hat die Stelle oberflächlich gelesen, wenn er dazu bemerkt: „hier wird das Gleichnis vom verlorenen Sohn ein Sakrament genannt.“ Der Ausdruck *substantia sacramenti* nimmt *substantia baptismatis* vom Eingang des Passus wieder auf. Außer Lk 15, 11 ff. ist im letzten Satz übrigens Mt 7, 6 paraphrasiert.

² Zur Interpretation des Terminus vgl. seine Wiederkehr in der oben S. 209 A. 2 ausgeschriebenen Stelle de cor mil 11: *ceterum subvertit totam substantiam sacramenti etc.* Dort ist *sacramentum* die Verpflichtung, deren kasuistische Erweichung oder Einschränkung als sie aufhebend und entleerend hingestellt wird.

gemeinsam.¹ Das *sacramentum sanctificationis* (die Kraft, Fähigkeit, Qualität, Charakter der Heiligung, *sanctificationis* ist epexegetisch zu *sacramentum* zu ziehen) erlangt das Wasser durch die Anrufung Gottes, der den hl. Geist herabsendet. Ermöglicht ist diese *sanctificatio* des Wassers, wie in charakteristischer Betonung ausgeführt wird, nicht dadurch, daß es seiner Natur nach ein reinigendes Element ist,² sondern durch die historische Tatsache, die Gen 1, 2 berichtet wird. Eben daher spielen die Fragen, ob nur fließendes Wasser verwendbar sei und dergl., gar keine Rolle.³ So bestätigt denn bapt 13 (ein in Rücksicht auf die polemische Tendenz der Schrift um so gewichtigerer Satz), daß die Wassertaufe tatsächlich als eine *ampliatio* dem *sacramento* (Dativ, nicht Ablativ, wie in Übersetzungen gefaßt) *fidei* hinzugefügt worden ist. Diese *ampliatio* besteht eigentlich in einer *ampliatio fidei*, nämlich im *credere in nativitatem passionem resurrectionemque domini*, wofür die Taufe nur *obsignatio* und *vestimentum* ist. Alle die besprochenen Stellen konvergieren also darin, daß sie als das *sacramentum* in der oder bei der Taufe (daher auch als die Taufe in der Taufe) die *fides* bezeichnen, wie sie durch den von Gott gesandten hl. Geist im Täufling gewirkt wird.⁴ Ist das zutreffend, so muß allerdings das Bekenntnis eine wesentlich zentralere Stellung bei der Taufe gehabt haben, als es später der Fall war und als es aus de baptismo unmittelbar hervorgeht. Taufformel und Taufbekenntnis müssen einander noch ganz nahegestanden haben oder zusammengefallen sein. Aber das ist auch nachzuweisen, wenn wir zu de baptismo die oben für *sacramentum* als Glaubensregel angeführten Stellen hinzunehmen, die sich doch bei jeder Hypothese nur erklären, wenn das Bekenntnis ein ganz wesentliches Stück des Taufsakraments war, und uns außerdem der vielzitierten Sätze aus de cor 3 erinnern.⁵

¹ Später (seit Augustin) bedeutet *res* bekanntlich das gerade Gegenteil von dem, was Tertullian hier darunter versteht, und das, was er *res* nennt, heißt später *sacramentum*! Dieser Wechsel der Termini ist höchst charakteristisch und zeigt, wie „sakramentale“ Auffassungen die ursprünglich nicht „sakramentale“ Terminologie umschaffen.

² bapt 4 *quamquam ad simplicem actum competat similitudo* („der Vergleich würde nur auf den äußeren Akt passen“), *ut, quoniam vice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur. sed delicta sicut non in carne comparent, quia nemo super cutem portat maculam idololatriae aut stupri aut fraudis, ita eiusmodi in spiritu sordent, qui est autor delicti*. Vgl. auch c. 5.

³ bapt 4 *nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur*.

⁴ Derselbe Zusammenhang zwischen Glaubensregel und Geist waltete bei den Aposteln (praescr. 20).

⁵ cor 3 *dehinc ter mergitatur amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit*. Vgl. adv Prax 26 Ende: *nec semel sed ter ad singula nomina in*

Ich halte demnach für erwiesen, daß der Anwendung von *sacramentum* bei Tertullian in allen Fällen ursprünglich das militärische Bild zugrunde liegt.¹ Jedem Begriff geht das Bild, das ihm zugrunde liegt, voran. Leugnet man die aufgestellte These für Tertullian, so kann man nur leugnen, daß Tertullian sich der ursprünglichen Bedeutung von *sacramentum* noch bewußt gewesen ist, und hat die Aufgabe, aus älterem Material nachzuweisen, wie *sacramentum* zur Übersetzung von *μυστήριον* werden konnte.² Ich gedenke mich dieser Aufgabe nicht zu entziehen (s. den nächsten Abschnitt), meine aber, daß zu ihrer Lösung Tertullian selbst das Beste beigetragen hat. Man kann unsere These nicht mit dem Hinweis darauf bekämpfen, daß doch tatsächlich in zahlreichen und bedeutsamen Aussagen Tertullians *sacramentum* die Übersetzung von *μυστήριον* sei und dessen Verwendung bei den griechischen Apologeten aufnehme. Ohne Schwierigkeit lassen sich diese Stellen so interpretieren, daß das *sacramentum* in all diesen *sacramenta* eine Lehre ist, also etwas irgendwie auf die Grundbedeutung *sacramentum* = Bekenntnis zu beziehendes. — Umgekehrt nun läßt sich positiv nachweisen, daß Tertullian *μυστήριον* und *sacramentum* nicht als sich deckend empfunden hat.

In der bereits wiederholt angezogenen Ausführung praescr. 40 (s. o. S. 209 A. 1 und S. 213) stellt Tertullian die *mysteria idolorum* den

personas singulas tingimur. — Vgl. die Rekonstruktion des Taufvorgangs nach Tertullian Drews, Art. „Taufe, Liturgischer Vollzug“ PRE³ 19 S. 430. Das Ritual war sehr reich, aber da die einzelnen Stücke einander unmittelbar folgten, so war es zugleich konzentriert auf den Bekenntnisakt, und die ausdeutende Schätzung der einzelnen Riten war dadurch beschränkt. Die Verselbständigung dieser Dinge war eines der stärksten Vehikel der fortschreitenden „Sakramentalisierung“.

¹ Ich darf wiederholt daran erinnern: es handelt sich nur und ausschließlich um die Frage: was heißt bei Tertullian *sacramentum*, und wie kommt die Taufe zu dieser Bezeichnung? es handelt sich nicht um die Frage, ob oder wie weit die „sakramentale“ Auffassung der Taufe und der Religion überhaupt bei Tertullian entwickelt ist. Beide Fragen müssen im Interesse einer klaren Einsicht in einen der wichtigsten kirchen- und religionsgeschichtlichen Prozesse schärfer als üblich auseinandergehalten werden. Ich hoffe, über die zweite ein andermal handeln zu dürfen. Sakramentale Auffassungen konnten an das Bekenntnis ebenso anknüpfen wie an die Kultmittel.

² Es genügt wohl nicht ganz, zu sagen, daß es sich bei beiden (*μυστήριον* und *sacramentum*) um ein Heiliges handle, sei das *tertium comparationis*. Nicht ein generisches, sondern ein spezielles, nicht ein abstraktes, sondern ein konkretes macht ein Wort zur Übersetzung des anderen geeignet. (Gegen Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II S. 66 und Artikel „Sakrament“ PRE³ 17 S. 350; auch Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins S. 82 greift auf *sacramentum* = *res sacra* zurück und verwirft den militärischen Terminus als Grundbedeutung.)

christlichen *sacramenta* gegenüber und gesteht jenen bloß die *res sacramentorum* zu. Eine solche Scheidung bei *mysterium* kennt er nicht; *sacramentum* deckt sich also bestenfalls mit einem Teil oder einer Auffassung von *mysterium*, aber nicht mit diesem selbst. Er weiß (apol 7), daß *ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur*, und lehnt eben deshalb die Vergleichung der Mysterien mit dem Christentum und die Schlußfolgerung von einem aufs andere ab.¹ Auch apol 39 ist ihm *mysterium* eine Bezeichnung spezifisch heidnischer Kulte. Daß er die hylozoistische Theorie dieser Mysterien kennt, aber verwirft oder verwerfen zu dürfen glaubt, sahen wir aus de baptismo 4. 5. (Mit welchem Recht —, darnach fragen wir hier nicht.) Sinngemäße Übersetzung von *μυστήριον* ist für Tertullian *arcanum*. Vgl. de bapt 2: *idolorum sollemnia* (auch auf die Bedeutung des Rituellen ist er also aufmerksam geworden) *vel arcana*. Dazu de resurr carnis 63: *sed nihil mirum, si odisti cuius auctorem quoque respuisti, quam et in christo aut negare aut mutare consuesti, proinde et ipsum sermonem dei, qui caro factus est, vel stilo vel interpretatione corrumpens, arcana etiam apocryphorum superducens, blasphemiae fabulas*. Vgl. auch noch die Verbindung *tectum sacramentum* (praescr 26, oben S. 211) und *arcana sacramenta* (scorp 10, oben S. 209).²

Enthält die Wahl von *sacramentum* als Wiedergabe von *μυστήριον* eine wesentliche Nuanzierung des Begriffs, so ist andererseits zu be-

¹ Der Zusammenhang apol 7 wird u. a. als ein Zeugnis für christliche Arkan-
disziplin bei Tertullian zitiert, meines Erachtens grundlos. Auf das ganze Problem ist
hier nicht einzugehen. S. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II S. 97—101 und
Anrich, Das antike Mysterienwesen S. 126—129.

² Nicht unmittelbar gleich, aber verwandt mit *μυστήριον* ist *arcanum* bei Tertullian
nat I, 7 *arcae congregaciones*, anim 13 *rerum diversitates . . . publicatarum et arcanarum*,
ibd. *absint longe a communi scientia in arcano et in superioribus et apud ipsum deum* (beide
Stellen entnehme ich dem Thesaurus, wo der Verweis de anima 13 ein Fehler ist, den
ich im Augenblick nicht verbessern kann), idol 5 *quae figurae dispositioni alicui arcae
praestruebantur*. apol 21 *relatum in arcanis vestris habetis* scheint *arcana* = Archiv zu
sein. — Die Stellen für *mysterium* und *arcanum* bei Tertullian werden oben wohl nicht
entfernt vollständig angegeben sein. Sie stammen zum größeren Teil aus dem Index
der Oehlerischen Ausgabe. Nach ihnen ist die Bemerkung von Kattenbusch (Art.
„Sakrament“ PRE³ 27 S. 350) einzuschränken: „Es ist und bleibt immer auffällig, daß
die Lateiner für *μυστήρια* nicht *arcana* als äquivalenten Ausdruck bieten. Denn
arcanum (wurzelve wandt mit *arcere*, *arx*) ist eigentlich sprachlich das Gegenstück zu
μυστήριον.“ Vgl. *arcanum* noch z. B. Novatian de trin 21 *arcanorum caelestium iura*,
31 *divinae nativitatibus arcana*, tract. Orig. (ed Batiffol p. 33, 10) *arcana paternae voluntatis*,
Arnobius 5, 1, 27 *arcana mysteria*, Lactantius institut 4, 27, 20 *multa quae continentur
divinis arcanis* etc. etc., dazu die Stellen der lateinischen Bibel. Für profane Zeug-
nisse s. den Artikel *arcanum* des neuen Thesaurus. Das Wort ist relativ jung und
daher nicht zur vollen Herrschaft gelangt.

tonen, daß sie eben damit dem urchristlichen Verständnis von μυστήριον völlig gerecht wird; sofern nämlich *sacramentum* und das christliche μυστήριον im Gegensatz zu *arcanum* und dem griechischen μυστήριον beide nicht durch die Form, sondern den Inhalt bestimmt sind. Der Inhalt selbst ist freilich charakteristisch verschieden. Die μυστήρια beziehen sich also auf die Zukunft, die *sacramenta* auf die Gegenwart; während das Jenseits erst der μυστήρια Fülle offenbaren wird, sind die *sacramenta* mit dem Diesseits aufzuhören bestimmt.

Eine weitere Stelle, die für den Wortbegriff von *sacramentum* und *mysterium* wichtig ist und unsere aus Tertullian erarbeiteten Resultate bestätigt, mag hier als Schlußthese Platz finden. Sie ist ungewissen, aber sehr alten Datums, findet sich im Sacramentarium Gelasianum¹ und lautet: *suscipientes evangelici symboli sacramentum a domino inspiratum ab apostolis institutum, cuius pauca quidem verba sunt, sed magna mysteria. sanctus etenim spiritus, qui magistris ecclesiae ista dictavit, tali eloquio talique brevitae salutiferam condidit fidem, ut quod credendum vobis est semperque profitendum nec intelligentiam possit latere nec memoriam fatigare.*

6.

Weder Tertullian noch die ihm vorangegangenen Übersetzer der lateinischen Bibel sind die ersten gewesen, die μυστήριον mit *sacramentum* wiedergegeben und dem Worte *sacramentum* eine religiöse Bedeutung verschafft haben.² Schon vor ihnen hießen Kulte *sacramenta* und speziell hießen so die Initiationsriten. Aber es läßt sich auch zeigen, daß diese Riten so hießen, weil bei ihnen ein *sacramentum* geschworen oder bekannt wurde, und die ursprünglich militärische Wurzel des Sprachgebrauchs ist stets im Bewußtsein gewesen.³ Beides, die kultische

¹ S. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II S. 21. 75 A. 35.

² Solange der Artikel *sacramentum* des neuen Thesaurus und derselbe in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie sowie in dem von der Savigny-Stiftung herausgegebenen Vocabularium jurisprudentiae romanae (I. Band 1903) noch aussteht, findet man das Material nächst den Handwörterbüchern im Lexicon Taciteum von Greef 1903, im Lexicon Caesianum von Meusel 1887—1893, im Lexicon zu den Schriften Ciceros von Merguet 1879—1892 (für das Lexicon Livianum von Fügner fehlt ebenfalls noch die einschlägige Lieferung) in Dirksen, Manuale latinitatis fontium iuris civilis Romani 1837 und Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts⁹ 1907.

³ So im Mithraskult (s. Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910, S. IX f.), in dem überhaupt die *sancta militia* ähnlich wie und noch mehr als im Christentum ausgebildet war, im Isiskult (vgl. Apuleius XI, 15 *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis* und sonst, s. a. a. O.

Bedeutung von *sacramentum* und das Bewußtsein der ursprünglich militärischen, ergibt sich aus den beiden klassischen Stellen des Livius X, 38 und XXXIX, 15. Im X. Buche hören wir, daß die Samniten ihre Krieger zum Kampf mit L. Papirius Cursor auch durch eine besondere religiöse Weihe gestärkt hätten. *et deorum etiam adhibuerant opes ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus. dilectu per omne samnium habito nova lege, ut, qui iuniorum non convenisset ad imperatorum edictum quique iniussu abisset, caput iovi sacraretur, exercitus omnis aquiloniam est inductus. ad quadraginta milia militum, quod roboris in samnio erat, convenerunt. ibi mediis fere castris locus est consaeptus cratibus pluteisque et linteis contextus, patens ducentos maxime pedes in omnes pariter partis. ibi ex libro vetere linteo lecto sacrificatum sacerdote ovio paccio quodam, homine magno natu, qui se id sacrum petere adfirmabat ex vetusta samnitium religione, qua quondam usi maiores eorum fuissent, cum adimendae etruscis capuae clandestinum cepissent consilium. sacrificio perfecto per viatorem imperator acciri iubebat nobilissimum quemque genere factisque. singuli introducebantur. erat cum alius apparatus sacri, qui perfundere religione animum posset, tum in loco circa omni contexto arae in medio victimaeque circa caesae et circumstantes centuriones strictis gladiis. admovebatur altaribus magis ut victima quam ut sacri particeps, adigebaturque iure iurando quae visa auditaque in eo loco essent non enuntiaturum. iurare cogebant diro quodam carmine in execrationem capitis familiaeque et stirpis conposito, nisi isset in proelium, quo imperatores duxissent, et si aut ipse ex acie fugisset aut, si quem fugientem vidisset, non extemplo occidisset. id primo quidam abnuentes iuraturos se obruncati circa altaria sunt; iacentes deinde inter stragem victimarum documento ceteris fuere, ne abnuerent. primoribus samnitium ea detestatione obstrictis decem nominati ab imperatore: eis dictum, ut vir virum legerent, donec sedecim milium numerum confecissent. ea legio linteata ab integumento consaepti, in quo sacrata nobilitas erat, appellata est. his arma insignia data et cristatae galeae, ut inter ceteros eminerent.*

XXXIX, 15. *nulli umquam contioni, quirites, tam non solum*

S. XI A. und Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, S. 66 ff.). Diese Parallelen erklären indes nicht das Christentum, sondern stellen mit ihm dasselbe Problem. Deshalb ist hier bei ihnen nicht zu verweilen. Wohl aber zeigen sie, daß es nicht geraten ist, *sacramentum* bei Tertullian anders erklären zu wollen, als man es in den erwähnten Kulturen erklären muß, und stützen so die Argumentation des vorigen Abschnitts. (Auch der oben S. 207¹ besprochene Satz des Pliniusbriefes wäre hier zu zitieren.)

apta sed etiam necessaria haec sollemnis deorum comprecatio fuit, quae vos admoneret hos esse deos, quos colere venerari precarique maiores vestri instituissent, non illos qui pravis et externis religionibus captas mentes velut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent . . . (Vgl. die historische Schilderung von c 8 ab.) bacchanalia tota iam pridem italia et nunc per urbem etiam multis locis esse, non fama modo accepisse vos, sed crepitibus etiam ululatusque nocturnis, qui personant tota urbe, certum habeo; ceterum quae ea res sit ignorare: alios deorum aliquem cultum, alios concessum ludum et lasciviam credere esse, et quaecumque sit, ad paucos pertinere. quod ad multitudinem eorum attinet, si dixero multa milia hominum esse, illico necesse est exterreamini, nisi adiunxero, qui qualesque sint. primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit; deinde simillimi feminis mares, stuprati et constupratores, fanatici vigiliis, vino, strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti. nullas adhuc vires coniuratio, ceterum incrementum ingens virium habet, quod in dies plures funt. maiores vestri ne vos quidem, nisi cum aut vexillo in arce posito comitiorum causa exercitus eductus esset, aut plebi concilium tribuni edixissent, aut aliquis ex magistratibus ad contionem vocasset, forte temere coire voluerunt; et ubicumque multitudo esset, ibi et legitimum rectorem multitudinis censebant debere esse. quales primum nocturnos coetus, deinde promiscuos mulierum ac virorum esse creditis? si quibus aetatibus initientur mares sciatis, non misereat vos eorum solum, sed etiam pudeat. hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda? hi cooperti stupris suis alienisque pro pudicitia coniugum ac liberorum vestrorum ferro decernent?

An diesen Stellen wird deutlich, wie die Römer einen Eid, eine feierliche Verpflichtung — eventuell mit einer festen Formel (*carmen*)² — als für die orientalischen Mysterien charakteristisch empfanden und sie daher so nannten.³ Ihrer ganzen religiösen Eigenart gemäß waren sie

¹ Richtig bemerkt zu dieser Stelle Reitzenstein a. a. O. S. 66: „Die Erfindung hatte nur Sinn, wenn Livius wußte, daß im Mysterienkult seiner Zeit das Bild der *militia* üblich war, und wenn die erste Weihe als Ablegung des Treueides gefaßt wurde, ja *sacramentum* schon fast die Bedeutung von Weihe angenommen hatte.“ Der letzte Satz wäre zu scharf, wenn er nicht vorbehielte, daß die ursprüngliche Bedeutung sich auch in der Übertragung erhalten hat, wie wir gesehen haben.

² Vgl. den Pliniusbrief: *carmen christo quasi deo dicere secum invicem sequi sacramento . . . obstringere . . .*

³ Als Ganzes oder ihrer Form nach betrachtet heißen die Mysterien *sacra*; s. dafür außer oben Livius X, 38 zahlreiche Stellen in profanen und christlichen Autoren, die Lexika und Indices verzeichnen.

darauf gewiesen, bei einer Religion in erster Linie darnach zu fragen, was in ihr gefordert, nicht was in ihr geboten wird. Die Selbsttätigkeit, das *meritum*, ist für sie konstitutiv im religiösen Verhältnis.¹ Natürlich ist diese Anknüpfung nur möglich, wenn ein Eid tatsächlich bei den Mysterien eine Rolle spielte, und das war auch der Fall.² Die Verpflichtung und zugleich der durch sie gestiftete feste Gemeinschaftsbund im Mysterium erinnerte die Römer an ihr Heer, außerhalb dessen sie ähnliches nicht kannten und daher die Mysterien — begreiflich genug — als eine nicht ungefährliche Konkurrenz zu diesem *sacramentum* empfanden, neben dem kein Römer ein anderes haben sollte.³ Aber damit wird *μυστήριον* und *sacramentum* noch nicht dasselbe, und es ist nicht gestattet, dem *sacramentum* unserer lateinischen Quellen einfach das *μυστήριον* der griechischen zu substituieren. In *sacramentum* ist ein Moment grundlegend, das in *μυστήριον* peripherisch ist, und tritt ein Moment zurück, das dort zentral ist. Tatsächlich haben sich ja denn auch trotz aller Angleichungen und gegenseitigen Befruchtungen *sacramentum* im Abendland und *μυστήριον* im Morgenland spezifisch verschieden entwickelt, wie eine Erinnerung an die Abendmahlslehren hier und dort sogleich vergegenwärtigt.

Wir kennen nun den Punkt, an dem die Kreise *sacramentum* und *μυστήριον* einander tangieren: es ist die hier und dort vorhandene Verpflichtung. Aber um in die mit *sacramentum* verbundenen Gedanken noch tiefer einzudringen, müssen wir fragen: wie kommt *sacramentum* zu der in der Etymologie nicht begründeten Bedeutung Eid? Daß hier ein Problem steckt, ergibt sich aus der überall protokollierten Tatsache, daß *sacramentum* außer den Begriff „Fahneneid“ noch das Gelddeposit vor einem Prozeß und von hier aus den Prozeß selbst bezeichnet.⁴ Diese beiden ganz verschiedenen Bedeutungen müssen doch

¹ Vgl. die Etymologie und Geschichte des Wortes *religio* selbst.

² S. die bei Reitzenstein a. a. O. S. 71 zitierte Nachricht des Hippolyt Philos. prooem. p. 4, 28. — Über die Modalitäten der militärischen Vereidigung s. Pauly-Wissowa RE der klass. Altertumswissensch. Art. *dilectus* 5, 1 Sp. 598.

³ Vgl. die oben bereits in anderem Zusammenhang zitierte Stelle aus Herodian (8, 7, 8): *καὶ νῦν φυλασσόντες τὸν στρατιωτικὸν ὄρκον, ὅς ἐστιν τῆς ῥωμαίων ἀρχῆς κεμὲν μυστήριον*.

⁴ Im Bewußtsein der römischen Grammatiker stand die letztere Bedeutung im Vordergrund. Vgl. Varro, de l. l. 5, 36, 49: *ea pecunia, quae in iudicium venit in litibus sacramentum a sacro. qui petebat et qui infitiabatur, de aliis rebus utique quingenos aeris ad pontem deponabant, de aliis rebus item certo alio legitimo numero assum; qui iudicio vicerat suum sacramentum e sacro auferebat, victi ad aerarium redibat. sacramentum ist = sponsio = Kautio* (Varro 6, 7, 70). Vgl. auch Isidor, Orig. 5, 24: *sacramentum est*

eine gemeinsame Wurzel haben, da sie von einem Wort gedeckt werden. Hier gibt eine dritte Liviusstelle mit *sacramentum* einen wertvollen Fingerzeig. Wir lesen zum Jahre 216 XXII, 38: *dilectu perfecto consules paucos morati dies, dum ab sociis ac nomine latino venirent milites. tum, quod numquam antea factum erat, iure iurando ab tribunis militum adacti milites iussu consulum conventuros neque iniussu abituros: nam ad eam diem nihil praeter sacramentum fuerat, et ubi ad decuriatum aut centuriatum convenissent, sua voluntate ipsi inter sese decuriati equites, centuriati pedites coniurabant, sese fugae atque formidinis ergo non abituros neque ex ordine recessuros nisi teli sumendi aut petendi et aut hostis ferendi aut civis servandi causa.*¹ *id ex voluntario inter ipsos foedere ad tribunos ac legitimam iuris iurandi adactionem translatum.* In diesen Sätzen stehen *iusiurandum* und *sacramentum*, die an unzähligen Stellen Synonyma sind, in einem gewissen Gegensatz. Der Eid auf Gehorsam, Tapferkeit, Todesmut war nicht ursprünglich Inhalt des *sacramentum*, sondern ist zu einer gewissen Zeit zu diesem hinzugekommen. Das *sacramentum* war nichts als die Verpflichtung zum Militärdienst überhaupt und ist geradezu gleichbedeutend mit Aushebung oder Einberufung; in aktivem Sinn (von seiten der Behörden, Befehlshaber usw.) heißen diese *sacramento adigere* oder *rogare* (Livius VI, 6; IX, 29. 43; X, 4. 21. 38; ebenso Caesar und Tacitus), in passivem Sinn (von seiten der Dienstpflichtigen) bei Livius (so wohl das ältere) *sacramento dicere* (IV, 53; XXIV, 8; XXV, 5), bei Caesar und Tacitus *sacramentum dicere*. Die Form des Eides ist für diese Verpflichtung nicht wesentlich, ihr Inhalt ist nur die Gestellungspflicht selbst. Aus einigen Tacitusstellen läßt sich nun hinzufügen, daß das *sacramentum* periodisch erneuert wurde; und zwar waren die Termine dieser Erneuerung diejenigen der Lohnzahlung. Sie boten zugleich die Möglichkeit, das *sacramentum* vom bisherigen Inhaber auf einen anderen zu übertragen, was bei den Militärrevolten wieder und wieder begegnet.² Von hier aus erklärt es sich, wenn *sacramentum* geradezu

pignus sponsionis; vocatum autem sacramentum, quia violare, quod quisque promittit, perfidia est. — Die Hauptstellen für *sacramentum* = Kautio oder Prozeß sind Cicero de oratore I, 10, 42 (... *quibuscum tibi iusto sacramento contendere non liceret*), pro Caccina 33, 97 (... *non posse sacramentum nostrum iustum iudicari ... sacramentum nostrum iustum iudicaverunt*), de domo 29, 78 (*si decenviri sacramentum in libertatem iniustum iudicassent ...*), pro Milone 27, 74, ad familiares VII, 32 etc.

¹ Vgl. z. B. II, 20 *dictator ... cohorti suae ... dat signum, ut quem suorum fugientem viderint, pro hoste habeant.*

² Hist. I, 55, 2 *germaniae legiones sollemni kalendarum januariarum sacramento pro galba adactae (sunt).* — II, 793 (*tiberius alexander*) *kalendis juliis sacramento eius*

die Bedeutung von *stipendium*, auch von militärischen Graden, Kapitulationen annimmt.¹ Von hier aus versteht sich auch der Ausdruck *sacramentum accipere* mit dem Subjekt der Soldaten.² So meine ich, daß das Mittel der ersten Verpflichtung ein Handgeld gewesen und die regelmäßige Lohnzahlung und Lohnannahme als ihre Erneuerung gegolten hat.

Damit wäre die gemeinsame Wurzel der auf den ersten Blick so verschiedenen Bedeutungen von *sacramentum* in der Profanlatinität aufgezeigt. *sacramentum* heißt das Pfand, das zwischen dem Pfandgeber und Pfandempfänger ein Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung begründet. Das für alle religiösen Sakramentsgedanken — christliche und nichtchristliche — so charakteristische Schweben zwischen Auffassungen, die im Sakrament eine Stiftung, Gnade, Verheißung des Gottes, und solchen, die in ihm eine Leistung, Verpflichtung, Darbringung des Menschen vorwiegend betonen, würde ebenfalls unmittelbar aus der Worterklärung begreiflich und begründet erscheinen.³

7.

Hier mag unsere Untersuchung abbrechen, die nur das Ziel hatte, die ursprüngliche Bedeutung von *μυστήριον* und *sacramentum* zu entwickeln, ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen und damit einen der Ausgangspunkte zu gewinnen, von denen aus eine exakte Erforschung des Sakramentsbegriffs unternommen werden kann. Für diesen ist das Ergebnis wesentlich negativ, aber nicht wertlos: die sakramentalen Vorstellungen und Theorien knüpfen nicht an die Worte *sacramentum* und *μυστήριον* an, sondern an Kulthandlungen, die ursprünglich gar nicht und hernach zunächst nicht ihrer Form wegen so heißen.⁴ Die

(*vespasiani*) *legiones adegit*. — IV, 72, 22 *primum illum stipendiorum et sacramenti diem haberent*.

¹ Belege s. bei Dirksen, *Manuale latinitatis fontium iuris civilis Romanorum* s. v.

² Tacitus, *Hist.* I, 36, 14; II, 6, 1; IV, 21, 5.

³ *μυστήριον* hat diese Doppelseitigkeit von *sacramentum* nicht. Aktives Subjekt von *μυστήριον* ist stets der stiftende, offenbarende Gott. — Eine ganz ähnliche Geschichte wie *sacramentum* hat anscheinend das ursprünglich griechische, in seiner christlichen, bzw. mysteriösen Bedeutung aber wohl aus der lateinischen Soldatensprache stammende Wort *symbolum* gehabt; s. zunächst Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* 1896, S. 174—183. Vgl. dazu Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* II, S. 80 A. 43; 129 A. 32.

⁴ Die religionsgeschichtliche Darstellung wird dadurch angeleitet, nicht bei der Form stehen zu bleiben, sondern auch der „vergeistigenden“ Interpretation die volle Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Terminologie hat sich der Praxis nachträglich und sehr allmählich angeglichen. Cyprian, der den vollen abendländischen Sakramentsgedanken in seiner Auffassung von Taufe und Abendmahl zum Ausdruck bringt, und hier wie auf andern Linien zwischen sich und Tertullian die Epoche legt, ist im Sprachgebrauch kaum über diesen hinausgegangen.¹ Erst mit Ambrosius, Optatus, Augustin beginnt eine der sachlichen Entwicklung entsprechende Ausdrucksweise, die im einzelnen zu fixieren erst der mittelalterlichen Scholastik vorbehalten blieb.²

Eine gedrängte Übersicht der Entwicklung, die wir uns vorgeführt haben und zugleich eine Bestätigung der Ergebnisse unserer Untersuchung, liefert die lateinische Bibel.³ Ihre Testimonia mögen deshalb diese Abhandlung beschließen.

Die älteste Form der lateinischen Übersetzung, die afrikanische, scheint *μυστήριον* — nach den vorhandenen Belegen zu schließen — durchgängig mit *sacramentum* wiedergegeben zu haben; das entspricht nur ihrem einerseits die Übernahme griechischer Worte vermeidenden, andererseits sehr mechanisch die einheitliche Übersetzung jeder Vokabel durchführenden Sprachcharakter.⁴ Wir finden *sacramentum* in k Mt 13, 11, in e Mk 4, 11; Lk 8, 10, in h Apok 1, 20, bei Tertullian 1 Kor 13, 2; 14, 2; Eph 1, 9; 3, 9; 5, 32; 6, 19, bei Cyprian Eph 5, 32 und bei Primasius Apok 1, 20; 10, 7; 17, 5. 7 im NT., bei Cyprian Sap 2, 22 im AT. Ausnahmen bilden nur e mit Mt 13, 11 *mysterium* (aber e ist, zumal in Matthäus, stark europäisiert⁵) und Tertullian mit Mt 13, 11 *arcana* und

¹ Zahlreiche Proben aus Cyprian und seinen Zeitgenossen s. bei Hahn, Theol. kirchliche Annalen passim (vgl. oben S. 206²). Weniger reich, aber zur Stichprobe genügend, ist Watson, The style and the language of St. Cyprian, Studia biblica et ecclesiastica IV, 1896, S. 253 (vgl. für das bei Cyprian sehr seltene *mysterium* ebd. S. 195). S. noch Harnack, Militia Christi S. 41 und Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins S. 20, 82 f.

² Vgl. G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten 1864, S. 5—23.

³ Vgl. Rönsch, Itala und Vulgata S. 323 (unvollständig). — Leider kommt außer der Bibel keine lateinische Übersetzungsliteratur hier in Betracht. In Clemens, Barnabas, Hermas fehlen die Belege für unser Wort, die Übersetzung der Ignatianen ist modern. Die Interpres Irenaei hat *mysterium* für *μυστήριον* beibehalten (auch in seinen Bibelzitationen Mt 13, 11; 1 Kor 13, 2; Eph 5, 32); die Frage nach Alter und Heimat desselben halte ich trotz Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Irenaeus 1908 („die lateinische Übersetzung des Irenaeus ist sicher jünger als Tertullian und sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden“ S. 60), noch für offen.

⁴ S. v. Soden, Das lateinische NT. in Afrika zur Zeit Cyprians 1909, besonders S. 345—353; für *μυστήριον* — *sacramentum* vgl. S. 192, 326, 345.

⁵ S. v. Soden a. a. O. S. 183 f., 215 ff.

2 Thess 2,7 *arcanum*. Für Mt 13,11 wird man annehmen müssen, daß gebräuchliche Bibelübersetzungen so lasen, da Tertullian die altlateinischen Hss. h ff₁ zur Seite treten; 2 Thess 2,7 war *sacramentum* kaum verwendbar, da es im Lateinischen stets einen Akzent der Heilsbedeutung trägt. Charakteristisch bleibt, daß in diesen Fällen mit *arcanum* ein lateinisches Wort gewählt und nicht *mysterium* übernommen worden ist.

In den europäischen Übersetzungen, sowohl der „Itala“ als der „Vulgata“, ist *sacramentum* nur an wenigen Stellen die Übersetzung von μυστήριον, das regelmäßig *mysterium* latinisiert wird.¹ Im NT. hat es sich in der Vulgata nur Eph 1,9; 3,3.9; 5,32; Kol 1,27; 1 Tim 3,16; Apok 1,20; 17,7 gehalten: achtet man auf den Inhalt dieser Stellen, so sieht man sogleich, daß die Besinnung auf den Begriff von *sacramentum* für diese Einschränkung seiner Verwendung maßgebend gewesen ist. Die Tendenz ist nicht völlig durchgeführt, aber unverkennbar. Sie tritt in der Itala ebenso deutlich zutage. *sacramentum* findet sich hier bei Paulus in g d f Eph 3,3, in g d Eph 3,4; 6,19, in d f Eph 5,32, in d allein gegen f (vac g) Rom 16,25, in f allein gegen g d Kol 1,27. Dazu kommen die Doppellesarten in g (Boernerianus): Eph 1,9 stehen g_a d mit *sacramentum* gegen r₁ f g_b *mysterium*, Eph 3,9; 1 Tim 3,16 g_b mit *mysterium* gegen g_a d f *sacramentum*.² In den Evangelien herrscht *mysterium* bis auf *arcana* h ff₁ Mt 13,11 (s. o.), in der Apok hat g nur 1,20 *sacramentum*, sonst *mysterium*.

Das AT. ergibt ein weniger klares Bild, weil die sprachliche Revision desselben durch die Vulgata bekanntlich ganz ungleichmäßig durchgeführt ist. *sacramentum* hat die Vulgata Tob 12,7; Sap 2,22; 6,22 (LXX, Vulg. 6,24); 12,5; Dan 2,18. 30. 47_b; 4,6 für μυστήριον der Griechen, sonst *mysterium* und Sir 27,16 (Vulg. 17) *arcana*,³ Sir 27,17 (Vulg. 19) *absconsa*. Die Weingartener Prophetenhandschrift bietet Dan 2,19. 27. 28. 29 *mysterium*, 2,30 *sacramentum*.

Wir sehen in der lateinischen Bibelübersetzung den Niederschlag der patristisch-lateinischen Entwicklung, die zu Definitionen von *mysterium* und *sacramentum* führt, wie sie Augustin in dem Satze

¹ 1 Kor 2,1 lesen Vulg und g d f *testimonium* (gr. μαρτυριον, s. o. S. 192*), r₁ *mysterium*.

² Vgl. dazu noch m (pseudoaugustinisches Speculum ed. Wehrich 1887), wo die Hss. 1 Kor 2,7; 15,51 *mysterium*, Eph 3,9 *sacramentum*, 1 Kor 13,2 beides bieten.

³ Die Vokabel begegnet in der Vulgata noch in sehr verschiedenen Verwendungen: 2 Kor 12,4 (für ἀρρητός, Ir^{lat} *inennarrabilis*), Exod 7,11; 1 Par 15,20; Ps 45 (46),1; Prov 11,13; Jes 45,3; Ezech 7,22.

bietet, die Sakramente seien *mysteriorum signacula*,¹ in dem das im abendländischen Christentum ursprüngliche Verhältnis dieser Begriffe in sein Gegenteil verkehrt ist. Sieht man auf die Anfänge, so ließe sich definieren: *mysteria sunt sacramentorum signacula*.

¹ So contra Faustum XIX, 16 (ed. Zycha CSELV 25, 513, 3); analoge Definitionen Augustins s. bei G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten S. 11 f. Vgl. Optatus Milev 2, 12 *in sacramentorum mysterio*, 5, 1 *eadem fidei sacramenta, eadem mysteria*.

LIFE, ΖΩΗ, ḤAYYĪM.

By **F. C. Burkitt**, Cambridge.

It clearly is most important for the student of the Bible to have an exact understanding of what is meant when he reads in it about "life". "What shall I do to inherit eternal life?"—this is one of the fundamental questions underlying biblical theology. Or again: "This is life eternal, to know Thee the only true God, and Jesus Christ." What notions had the writers of the Books of the Old and New Testaments about life, and did these notions correspond with those we ourselves have?

The Greek word for "life" is Ζωή, a word that in itself presents very little difficulty to the European student. It corresponds to the verb ζῆν "to live", just as τιμή "honour" corresponds to τιμᾶν "to honour". The noun and the verb stand in much the same relation to one another as "life" and "live" in English, or *Leben* and *leben* in German. Moreover in Greek the word is feminine; it is easy to make a kind of personification of *Zoë*, just as is done with the fair and fascinating, but fickle, *Tychē* (τύχη), Mistress of Fortune. It is not unnatural that we should sometimes think of aeonian *Zoë* as the fair and pure companion of the heavenly soul, as a sort of romantic possession which awaits the saint. "*Zoë mou, sas agapo!*" sings the poet.

This romantic view of "Life" is quite impossible to the student of Hebrew or Syriac. *Zoë* disappears, and the word for Life is masculine plural.

What precisely is the meaning of ḥayyīm, the Hebrew word for life? The Syriac ḥayyē is also masculine plural; in fact, it is the exact equivalent of the Hebrew term. This peculiarity of Hebrew and Syriac is not, however, shared by all the Semitic languages. Assyrian, for example, has two words for "life", *balātu* and *balūtū*: one is masculine, the other feminine, but both are used in the singular, like Ζωή, or *uita*, or *Leben*, or *life*.

I venture to think that the plural form found in Hebrew really demands explanation, and I wish to suggest that it is plural because the Hebrews regarded life as consisting of successive instants or moments or days or years. A man's *ḥayyīm* is the period during which he is alive. *Death* is instantaneous, but *life* continues till it is cut short.

In this way *ḥayyīm* is cognate with those other Hebrew words for special kinds of life which are also in the masculine plural, such as *zḡūnīm* "old-age", *nūvīm* "youth", *bḥulīm* "maidenhood". The connexion of *ḥayyīm* with such words has of course long been observed, but the subtle influence of Greek and Latin Grammar has made Grammarians use strange phrases about these so-called "abstract" nouns, e. g. *ḥayyīm* has been regarded as "the abstract idea of the qualities of a living being" (Gesenius-Cowley, § 124^d). If the ancient Hebrews really thought like that, what brains they must have had! No wonder that the Old Testament is not always easy to understand! It seems to me much simpler to regard these words as temporal, as denoting the duration of the term. *zḡūnīm* denotes all the days you are old; *ḥayyīm* denotes all the days you are alive.

This meaning accords with its actual use in literature. The reader of the Old Testament can easily find out what is meant in it by "life": he need only take note of the ordinary law of Hebrew parallelism. The King in Psalm XXI did not ask what "life" was; he asked to experience it. "Life he asked from Thee and Thou gavest to him" — what? — "length of days for ever and ever". That is what *ḥayyīm* means; it means "length of days". Thus it generally comes nearer to βίος than to Ζωή.

The nearest approach to the qualitative as distinct from the temporal notion of life is, I suppose, to be found in Gen 2, 7. Yet the expression *nišmath ḥayyīm* ("breath of life") hardly means more than "the breath which is always present in animals while they are alive".¹ What the Jews thought of the nature of human life may perhaps be gathered from the so-called Targum of Jonathan on this verse, which is worth quoting, late as it is, because it seems to be uninfluenced here by Greek speculation: "The Lord God created Adam with two dispositions, and He took dust from the place of the Sanctuary and from the four winds of the world and kneaded it with water from the four seas and created him red and brown and white, and breathed into his nostrils the breath of life, and the breath became in the body a

¹ So also Job XXVII, 3.

talking spirit to make the eyes light up and the ears attend.”¹ This “talking spirit” that gives mere clay the faculty of attention is not “life”, but it is “the breath of life”, i.e. the breath which is always observed to be present in animals, as long as they are alive.

The qualitative notion of Life, ἡ Ζωή, so prominent in the Johanne writings can hardly be coordinated with the Old Testament use of ἡαγγίμ. The Hebrews did not ask for life that they should have it more abundantly,² but that they should have long life; they wanted a career (βίος) rather than a state (Ζωή). When the Rich Young Man, no doubt speaking in Aramaic, asked about “eternal life” (probably ἡαγγεγ ‘ālmā³), he wanted a βίος in the age-to-come. If there be no death in the age-to-come, then that βίος is eternal in the colloquial sense. It all depends on the nature of the New Age, the “*Ōlām hab-bā*”: what the Young Man wanted was a footing in that New Age.

It is perhaps worth while in conclusion to remind ourselves that much of the more romantic view of “life”, with which we started, belongs in Hebrew usage to *nefeš*, which is singular and feminine. What *Zoë* loses, *Psychē* gains. Yet ψυχή-*nefeš* always remains a sort of intermediate entity. Flesh-and-blood cannot inherit the Kingdom of God; but the ψυχή, i.e. the “soul”, was identified with the blood according to Hebrew physiology. It is only necessary to quote the familiar words of Deut XII, 23 in Greek to shew how different that physiology is from ours: αἷμα αὐτοῦ (i.e. of killed game) ψυχή· οὐ βρωθήσεται ἡ ψυχή μετὰ τῶν κρεῶν. Even in the time of Jerome this was felt to be impossible, and so the Latin Vulgate has *sanguis eorum pro anima est*, which is not quite the same thing.

¹ Gen 2, 7 (= Ginsburger, p. 4).

² Cf. Joh X, 10.

³ See Dalman, *W. J.*, 128.

Two Notes on the *Philocalia*

By **C. H. Turner**, Oxford.

I. WHAT DID ORIGEN WRITE ON THE BOOK OF EXODUS?

Our knowledge of Origen's work on Exodus is derived mainly from the three following sources:

1. The list of Origen's writings which Jerome incorporated in his ep. 33 to Paula was absent from that letter as the editors printed it (e. g. Vallarsi I, 151) but has lately been recovered. We learn from it that Origen had written 'In Exodum Excerpta' and also 'In Exodo hom. viii'. The positive evidence of the list is not new: for Rufinus had translated Homilies on Exodus, and had also, as it happens, cited in his second book 'Against Jerome' (II, 19; Vallarsi II, 647) the opening items of the list. 'In Genesim libros tredecim. Mysticarum¹ Homiliarum libros duos. In Exodo Excerpta. In Levitico Excerpta'. What is new is the negative evidence of the absence of any form of exegesis on Exodus other than 'Homilies' and 'Excerpts'.

2. A Latin translation of thirteen Homilies on Exodus by Rufinus is printed in the editions of Origen (de la Rue II 129-178): Cassiodorus, *Inst. div. litt.* § 1, speaks of twelve,² Jerome, as just quoted, of eight. There is no need to suppose that all these variant numbers are corruptions of one common ancestor, nor can we be certain that Rufinus has translated for us the whole of the original: indeed he has warned us candidly that in the Homilies on the earlier books of the Pentateuch, as in the Commentary on Romans, he altered freely (de la Rue iv 688).

3. The twenty-seventh and last chapter of the *Philocalia*, on the 'hardening of Pharaoh's heart', consists (apart from a short concluding passage at the end 'from the second Tome on Canticles') of a series of extracts which are generally referred to a common origin in a lost

¹ The word appears to be corrupt: the list as recovered has 'locarum' or 'localium'.

² So both the Bamberg and the Hereford MSS.

Commentary on Exodus. So de la Rue II, 111–120 'Ex Origenis Commentariis in Exodum'; so Armitage Robinson in his edition of the *Philocalia* pp. 242–255, as well as in his introduction pp. xvi, Li; so also Preuschen in Harnack's *Altchristliche Literatur* I, 346. 347. I venture to maintain that this opinion is entirely baseless, though I hasten to add that the detection of the error would have been difficult or impossible without the improved text which Dr. Armitage Robinson has given us.

The common opinion rests really upon the headings given to the extracts in this chapter, and those headings must therefore be examined afresh.

(a) Robinson 242¹ Εἰς τό· Ἐκλήρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ (this is perhaps the general heading for the chapter). Ἐκλήρυνε δὲ κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ, καὶ οὐκ ἤβουλήθη ἔξαποστεῖλαι αὐτούς.

(b) ib. 251²⁰ καὶ ἐν ἄλλοις περὶ τοῦ αὐτοῦ.

(c) ib. 252¹⁶ καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ [τόμῳ] ἐν ταῖς αὐταῖς εἰς τὴν Ἐξοδον σημειώσεων.

(d) ib. 253²⁷ καὶ μεθ' ἑτερα.

(e) ib. 254¹⁶ καὶ μεθ' ἑτερα.

Now it is not too much to say that the whole case for referring these extracts, or any of them, to an otherwise unknown Commentary on Exodus rests on the one word τόμος. 'Tomes' or 'Volumes' is the technical term by which Origen's Commentaries are distinguished from all other forms of his exegesis; and if the text really ran 'and again in another Tome in the same σημειώσεις on Exodus', we should have no choice but to postulate, with the editors, for at least the last four of the five pieces a source in a lost Commentary. De la Rue presumably based his text, among older MSS, on Paris suppl. 615 of thirteenth century; and this MS in fact reads τόμῳ. But the two earlier MSS, Venice 47 of the eleventh century and Patmos 270 of the tenth, unite in giving τόπῳ, and this is unquestionably right and has been restored by Robinson to the text. But 'in another place in the same σημειώσεις on Exodus' is a very different thing: for σημειώσεις are naturally interpreted as something quite different from a Commentary, and it is nothing but the presence of the word τόμος which has prevented previous investigators from seeing the right conclusion.

But before ranging further afield in order to fix the meaning of the σημειώσεις, there is still one subordinate difficulty of the text of this chapter of the *Philocalia* to face and settle. It seems always to have been assumed hitherto that not only the four pieces (b)–(e), but

the piece (a) as well, were taken from a single source, the supposed Commentary. But the phrase ἐν ἄλλοις, with which the second piece opens, already suggests a difference in origin; for it is most naturally translated 'in other works', or rather, in our English idiom, 'in another work'. And this suspicion of diversity is again strikingly confirmed by Robinson's text. The sentence which de la Rue, p. 116 F, prints, with the Paris MS, οὔτε εἰς ἃ ὑπολαμβάνουσι περὶ θεοῦ οὔτε εἰς ἃ δογματίζουσι περὶ φύσεως κυμβάλλεται αὐτοῖς, ὡς οἶονται, ὁ λόγος ὁ κατὰ τὸ ἐνεστηκὸς ἐξεταζόμενος, appears with a significant addition from the Venice and Patmos MSS in Robinson 245¹⁰⁻¹² ὁ λόγος ὁ κατὰ τὸ ἐνεστηκὸς ἐξεταζόμενος ἀνάγνωσμα. But 'the argument that we are examining in the lection before us' surely brings us into the atmosphere of a Church service, the lesson and the sermon following it. The long quotation of ten pages with which the chapter opens, and of which indeed it mainly consists, comes not from a lost Commentary, nor from the *χημειώσεις*, but, as it would seem, from a Homily on Exod 10, 27. Probably the Homily belongs to the series from which Rufinus drew his thirteen Latin Homilies—it may have intervened between Hom. IV on the ten plagues and Hom. V on the Exodus from Egypt.

Having thus cleared the ground of the first passage, I come back to the final question of the meaning of the *χημειώσεις*.

St Jerome has in at least four passages distinguished the different forms in which Origen's exegetical activity was displayed. (i) In the preface to his version of the Homilies on Ezekiel¹ he states in general terms that the work of Origen on Scripture, 'in omnem Scripturam', was threefold: in *σχόλια* or Excerpts he treated summarily of points of difficulty: the second class consisted of Homilies: the third and most exuberant were the *τόμοι* or Volumes in which he allowed his genius its full flight. (ii) In the preface to his own Commentary on Isaiah a threefold division of Origen's work on that prophet is similarly drawn: of Volumes thirty, reaching as far as the Vision of the Beasts in the Wilderness (ch. 30), and on the Vision of the Beasts two more of doubtful authenticity; of Homilies twenty-five; and besides these also *χημειώσεις* 'which we might call Excerpts'. (iii) In the preface to his own Commentary on St Matthew the three classes of Origen's writings on the Gospel are again expressed with general similarity and individual

¹ de la Rue III, 353: Vallarsi, however, entitles the preface 'in translationem Homiliarum Origenis in Ieremiam et Ezechielem' and prints it at the head of the Homilies on Jeremiah, V, 741.

differences of phraseology: 'twenty-five Volumes, and as many Homilies, and also the "commatic" kind of exegesis', 'commaticum interpretationis genus'. (iv) And lastly in the preface to his Commentary on Galatians, besides the same three classes 'quinque proprie volumina . . . tractatus varios . . . excerpta quae vel sola possint sufficere', there is the further treatment of this Epistle, constituting the tenth book of Origen's *Stromateis*, 'commatico super explanatione eius sermone'.

Now there is really not much difficulty in putting all this information together. The first class τόμοι, ἐξηγητικά, 'volumina', Commentaries, and the second class ὁμιλῖαι, 'homiliae', 'tractatus', Sermons, are clear enough. Doubt only arises over the third class, and there only because Jerome, with his wealth of language, and indeed Origen before him, described the same thing under more than one name. But the two capital points are that Jerome renders both *σχόλια* (*Comm. in Ezech.*) and *χημειώσεις* (*Comm. in Isai.*) by 'excerpta', and must therefore have regarded the two things as substantially, if not identically, the same: and that again Jerome uses 'commaticus'—the word means in effect 'snippets'—to describe both the third class of interpretation (*Comm. in Matt.*) and also the method of the *Stromateis* (*Comm. in Gal.*). Therefore *σχόλια*, *χημειώσεις*, 'excerpta', 'commaticum genus' are all names for one and the same thing: the whole of Origen's exegetical work could be brought broadly under three heads, Commentaries, Homilies, and Notes.

On the book of Exodus, then, Jerome's list tells us that Origen wrote Homilies and Notes: and Homilies and Notes are just what have been in part preserved—Homilies in the version of Rufinus and probably in the first passage in the *Philocalia*, Notes in the four passages that follow. A good deal of correction is consequently necessary in the statement of the case in *Altchr. Litt.* I 339. 346. 347: it is of course necessary to add that those pages were written before Robinson's improved text of the *Philocalia* appeared, and that without it the corrections could not have been made.

II. DID PHOTIUS EDIT THE *PHILOCALIA*?

The Venice MS of the *Philocalia*, Marcianus Gr. 47—I derive my account of it from Robinson's Introduction, pp. xiii—xvii—written in the eleventh century, distinguishes itself from all other MSS of the treatise (its own descendants of course excepted) in two main respects. It is the only authority which in chapter xxvii, the same chapter to which the preceding note has been devoted, presents the text in its proper

order, the archetype of the rest having suffered disturbance from the inversion of two conjugate leaves, apparently the first and last of a ternion. And it has also peculiar to itself an editor's preface and marginal notes calling attention to the heresies of Origen. Both preface and notes proceed from the same pen; for the writer of the preface concludes by telling us that he has 'pilloried' the heretical and objectionable passages with the marginal comments, αἰρετικά, ψεκτά.

Are there plausible grounds for identifying the author of this edition of the *Philocalia*?

He was a scholar who had access to a good library or libraries, and could make good use of his opportunities. His MS of the *Philocalia* was a βιβλος παλαισιτάτη. Although as a Byzantine theologian he would gladly have got over the inconvenient testimony of the *Philocalia* to the fact that Basil and Gregory were devoted students of Origen, his scholarly instincts forbade him to question the genuineness of the letter of St Gregory Nazianzen prefixed to the book, seeing that it was to be found, without variation in its terms, in all collections of Gregory's letters, τῷ μάλιστα πάσαις ταῖς τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ βίβλοις ὡσαύτως ἔχουσιν φέρεσθαι (Robinson p. 28).

He knew Constantinople in the third quarter of the ninth century, and moved in high society. While Origen regards the τραγέλαφος of Deut 14, 5 (the name is found in the codex Alexandrinus, but is omitted by the Vaticanus) as a fabulous creature — τῶν ἀδυνάτων ὑποστῆναι ζῷον τυγχάνει, Robinson 25¹⁷—which must have been included in the list of animals fit to eat purposely in order to disclose to the attentive reader the need of supplementing the literal by the spiritual interpretation, the annotator finds an opportunity of discrediting Origen's exegesis of Scripture by discrediting his natural history. 'I have with my own eyes', he declares, 'seen a τραγέλαφος, which was brought from Thrace to Caesar Barda's house.' And in fact the Greek lexicon tells us that, while Plato and Aristotle treat τραγέλαφοι as equally mythical with centaurs, the name was later used for the 'bearded antelope'.

Now Barda was Caesar under Michael III between 862 and 866; and he was the patron of Photius, and procured his promotion to the Patriarchal throne of Constantinople (Robinson p. xv). Are we not then justified in conjecturing — it is no more than a conjecture — that this careful and learned scholar who in spite of his Byzantine antipathy to Origen copied, or caused to be copied, the *Philocalia* somewhere after 862, was no other than Photius himself?

Two small points may be added from the *Myriobiblon* of Photius in

support of the conjecture. The Venice preface, Robinson 311, cites Cyril of Alexandria as κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον: and I note that in the *Myriobiblon*, cod. ccxxx (ed. Hoeschel pp. 853¹⁴, 860²⁷, 861³³) Photius seems rather fond of the use of the adjective σοφός in connexion with Cyril, ὁ σοφὸς Κύριλλος, σοφῶς ὁ ἱερὸς Κύριλλος, ὁ τὰ θεία σοφὸς Κύριλλος. Again the preface assumes a large and thoroughgoing interpolation of the *Philocalia* after it left the hands of Basil and Gregory, Robinson 237 sqq.: and in cod. cxvii of the *Myriobiblon* (p. 296²⁰⁻²²) Photius alludes to this hypothesis as put forward by Origenists in explanation of whatever they found themselves unable otherwise to defend, ὑπὸ τινων ἑτεροδόξων τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι παρεμβεβλήθαι, καὶ προάγει δὲ αὐτὸν ἐκείνον τοῦτο βοῶντα καὶ διατεινόμενον.

Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief.

Von **Friedrich Spitta** in Straßburg i. E.

Daß zwischen diesen beiden Schriften starke Parallelen bestehen, ist sofort nach der Entdeckung des Fragments von Akhmim erkannt worden.¹ H. v. Schubert² glaubte auf Grund davon, Brief und Apokalypse demselben Schriftsteller zuschreiben zu können. Harnack meinte, sich einer Deutung dieser Erscheinung enthalten zu müssen. Um so entschiedener lautete Jülichers Urteil³, es sei „nahezu sicher“, daß der Verfasser des Briefes die Apokalypse „ausgeschrieben“ habe. Während sich Weinelt in seiner Erklärung der Petrusapokalypse⁴ der gleichen Ansicht geneigt zeigt, sie jedoch mit größerer Zurückhaltung vertritt, wird die Abhängigkeit des Briefes von Theologen sehr verschiedener Richtung⁵ ohne weiteres als ebenso ausgemacht betrachtet, wie dessen Unechtheit, so daß nur die wenigen Gegner dieser Ansicht von vornherein für die Abhängigkeit der Apokalypse von dem Briefe eintreten.

Ist von den meisten derjenigen, die ohne weiteres von einer Abhängigkeit des Briefes von der Apokalypse reden, das Verhältnis der beiden Schriften zueinander wohl ernstlich untersucht worden? Die Sache ist wirklich nicht so einfach. Da bei dem dermaligen Stande der Forschung die Zeit der Abfassung der beiden Schriften nicht als erwiesen vorausgesetzt werden kann, so wird man nur auf Grund der Vergleichung beider Texte zu einem Urteil gelangen. Nun berühren sie sich an vielen Stellen nur in einzelnen Worten und Wendungen,

¹ A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, S. 54f. (87f.).

² Lehrbuch der Kirchengeschichte, I, S. 118.

³ Einleitung in das Neue Testament, 5. Aufl., S. 206.

⁴ Neutestamentliche Apokryphen, herausgegeben von C. Hennecke, S. 212.

⁵ Vgl. z. B. P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, S. 577; R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 41.

von denen aus kein sicherer Schluß gemacht werden kann. Nur Einen größeren Zusammenhang gibt es, der zu einem erfolgreichen Vergleich herangezogen werden kann, nämlich den Anfang des Akhmim-Fragmentes (v. 1—7) und 2 Petr 1, 16—2, 3. Versuchen wir, festzustellen, was sich hieraus zur Entscheidung des Problems gewinnen läßt.

Ap Pt v. 1—3 enthält den Schluß einer prophetischen Rede Jesu: πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν. ἐκεῖνοι δὲ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας γενήσονται, καὶ τότε ἐλεύσεται ὁ θεὸς ἐπὶ τοὺς πιστοὺς μου τοὺς πεινῶντας καὶ διψῶντας καὶ θλιβομένους καὶ ἐν τούτῳ τῷ βίῳ τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν δοκιμάζοντας καὶ κρινεῖ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀνομίας. Eine Weissagung Jesu vom Auftreten falscher Propheten findet sich Mt 24, 11—13. 23—25; Mk 13, 21—23. Daß der Verfasser diese im Auge gehabt hat, ist um so wahrscheinlicher, als die zweite und dritte jener Stellen mit der ausdrücklichen Bemerkung Jesu schließt, daß er den Jüngern dieses vorhergesagt habe. Das konnte besonders leicht den Anlaß zur Anknüpfung einer weiter ausführenden apokalyptischen Rede Jesu geben. Außer dem Satz vom Auftreten der Pseudopropheten berührt sich die Apokalypse mit den angezogenen Stellen darin, daß die Propheten Anhänger finden, die sie ins Verderben führen, während die treu zu Jesus Haltenden gerettet werden. Den οἱ πιστοὶ μου Ap Pt 2 entspricht bei Mt 24, 13 ὁ ὑπομένων εἰς τέλος. Wenn jene nun aber näher als die Hungernden, Durstenden und Trübsal Erleidenden bezeichnet werden, so ist nicht zu zweifeln, daß hier die Seligpreisungen der Berg- bzw. Feldpredigt Mt 5, 5f., Lk 6, 21 eingewirkt haben. Auch andere neutestamentliche Stellen scheinen anzuklingen. Von den Pseudopropheten heißt es δόγματα ποικίλα διδάξουσιν; das hat seine nahe Parallele in Hebr 13, 9: διδαχαῖς ποικίλαις μὴ παραφέρεσθε. Vielleicht ist für den Ausdruck τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν δοκιμάζοντας der Anlaß in 1 Pt 1, 22 zu finden: τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες.

Vor allem finden sich nun aber in Ap Pt v. 1—3 starke Zusammenklänge mit 2 Pt 2, 1—3,¹ die um so auffallender sind, je deutlicher der eigentliche Quellpunkt des Weissagungswortes Jesu in der eschatologischen Rede der Synoptiker liegt. Das Mittel der Verführung der Pseudopropheten wird Mt 24, 11 gar nicht genannt; Mt 24, 24; Mk 13, 22 sind es σημεῖα καὶ τέρατα; in Ap Pt v. 1 ist es die zum Verderben führende Lehre. Dem entspricht es, daß 2 Pt 2, 1 von den Nach-

¹ Außer Harnack betont das auch Weinl: „Nah verwandt 2 Pt 2, 1 ff.“

folgern der Pseudopropheten in Israel gesagt wird: ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι; und wenn in der Apokalypse der Gegenstand der Lehre als δόγματα ποικίλα ἀπωλείας bezeichnet wird, so im Briefe αἰρέσεις ἀπωλείας. Der Erfolg der Lehre wird in der Apokalypse genannt υἱοὶ τῆς ἀπωλείας γενήσονται . . . κρινεῖ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀνομίας, im Briefe: ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν . . . οἷς τὸ κρίμα οὐκ ἄργεῖ. Nimmt man hinzu, daß die Charakteristik der Ungerechten in 2 Pt 2, 2: δι' οὗς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται, fast wörtliche Parallelen in Ap Pt v. 22. 28 hat: οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, daß die Bezeichnung der Irrlehre durch ὁδὸς Ap Pt 1 in 2 Pt 2, 15 sich findet, und daß die Gegenüberstellung des Geschicks der Gerechten und Ungerechten Ap Pt v. 2 an 2 Pt 2, 9 erinnert, so ist kein Zweifel möglich, daß Ap Pt v. 1—3 fast stärker noch mit 2 Pt 2 verwandt ist als mit der Weissagung Jesu, auf die jene Worte doch zunächst zurückgehen.

Liegt nun ein Grund vor, diese Anklänge anders zu beurteilen als die an die Makarismen der Bergpredigt oder an Hebr 13, 9? Zunächst doch gewiß nicht. War dem Verfasser der Petrusapokalypse der Brief bekannt, so war es das Natürlichste von der Welt, daß er, der ja als Petrus sprechen wollte, mit der Anknüpfung an das Wort Jesu von den Pseudopropheten ein solches verband, das aus einem Briefe stammte, der mit dem Anspruch auftrat, von Petrus verfaßt zu sein und seine Mahnungen auf Jesus zurückzuführen; vgl. 2 Pt 3, 2. — Ist es ebenso natürlich, anzunehmen, der Verfasser des zweiten Petrusbriefes sei zu seiner Ausführung 2, 1ff. durch die entsprechenden Verse der Apokalypse bestimmt worden?

Die Antwort auf diese Frage hängt von der Erkenntnis des Zusammenhanges ab, in dem sich 2 Pt 2, 1—3 befindet. Der Hinweis auf die Pseudopropheten wächst deutlich hervor aus der Darlegung in 1, 19—21: Die Erscheinung bei der Verklärung hat den Aposteln das Wort der Propheten des Alten Testaments fester gemacht; daran sollen die Leser sich halten, zumal da das Zeugnis jener Menschen auf die Wirkung des heiligen Geistes zurückgeht. Ihnen treten die Pseudopropheten in Israel gegenüber, deren Wort und Wandel auch in der Gegenwart ihre verführende Wirkung ausüben wird. Man sieht, 2, 1—3 schließt sich auf das engste an das Vorhergehende an, so daß eine Abhängigkeit von Ap Pt 1—3 schon von vornherein durch nichts angezeigt wird. Aber mehr als das. Der von dem Gedanken in 1, 19—21 herkommende Verfasser konnte sich gar nicht veranlaßt sehen, an die Apokalypse Petri anzuknüpfen. Denn diese berichtet ebenso wie

ihr Vorbild in der synoptischen Rede Jesu von Pseudopropheten, die in der Zukunft auftreten werden, während der Zusammenhang des Briefes zunächst von einer Erscheinung aus der Vergangenheit der israelitischen Geschichte redet, die dann in der Zukunft ihre Nachfolger finden wird. Der Ausdruck *ψευδοπροφήται* wird im Briefe überhaupt nicht von den Männern der Zukunft gebraucht. Bei dieser Sachlage ist für mein exegetisches Verständnis die Annahme unmöglich, daß 2 Pt 2, 1—3 auf Ap Pt 1—3 zurückgehe.

Die Verwandtschaft des Eingangs des Bruchstücks von Akhmim mit dem 2. Petrusbriefe erstreckt sich aber noch weiter hinein in v. 4—7: *καὶ προσθεῖς ὁ κύριος ἔφη· ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος, εὐζώμεθα. ἀπερχόμενοι δὲ μετ' αὐτοῦ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ ἐδεήθημεν, ὅπως δείξῃ ἡμῖν ἓνα τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν δικαίων τῶν ἐξεληθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου, ἵνα ἴδωμεν ποταποὶ εἰσι τὴν μορφὴν καὶ θαρσύναντες παρα- θαρσύνωμεν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἡμῶν ἀνθρώπους. καὶ εὐχομένων ἡμῶν ἄφνω φαίνονται δύο ἄνδρες ἐστῶτες ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου πρὸς ἑω οἷς οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι. ἐξήρχετο γὰρ ἀπὸ τῆς ὄψεως αὐτῶν ἅκτιν ὡς ἡλίου καὶ φωτεινὸν ἦν αὐτῶν τὸ ἔνδυμα ὅποιον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώπου εἶδεν.* Daß diese Schilderung an die Geschichte von Jesu Verklärung anknüpft, liegt auf der Hand. Bedeutsam ist nun aber, daß auch mit dem Abschnitt von den echten und falschen Propheten 2 Pt 1, 19—2, 3 ein Hinweis auf die Geschichte von der Verklärung in engster Verbindung steht: 1, 16—18. Das kann nicht zufällig sein, und es fragt sich nur, wer in dieser Kombination der Ursprüngliche und wer der Abhängige ist.

In der Apokalypse hat die Verklärungsgeschichte die Bedeutung, daß Jesus bei dieser Gelegenheit den Jüngern die Lichtgestalt der vollendeten Gerechten gezeigt hat. Das schließt sich an das an, was Lk 9, 32 von der δόξα der beiden auf dem Verklärungsberge erscheinenden Männer erzählt wird. Da diese Herrlichkeit mit der Jesu zusammengestellt wird, so ist nicht zu verwundern, daß der Apokalyptiker zur Beschreibung der δόξα der beiden Männer das über Jesus Mt 17, 2; Mk 9, 3; Lk 9, 29 Berichtete mit verwendet hat, zumal da ein Blick auf Mt 13, 43 eine solche Kombination noch besonders nahelegen mußte. Daß auf diese Weise der Verklärung ein Zweck gegeben wird, den sie in den Synoptikern nicht hat, versteht sich von selbst. Es ist aber die Verwendung der Geschichte zur Beschreibung des Zustandes der vollendeten Gerechten auch deshalb auffallend, weil sich daran in v. 14ff. eine zweite Vision anschließt, in der der Aufenthaltort der Gerechten geschildert wird, wie von v. 21 an der Straf-

ort der Bösen. "Wenn der Verfasser der Apokalypse in seiner Komposition von literarischen Vorlagen unabhängig gewesen wäre, so würde er unmittelbar an v. 3 den Bericht über den Aufenthaltsort der Gerechten und über ihre verklarte Erscheinung angeschlossen haben. Zuerst zwei verklarte Gerechte erscheinen lassen und dann auf die Frage, wo deren Wohnort sei, das Paradies mit den darin wandelnden Gerechten zeigen, ist nichts weniger als schriftstellerisch geschickt. Es erklärt sich wohl so, daß dem Verfasser der Apokalypse die Schilderungen des Paradieses und des Strafortes bereits schriftlich fixiert vorlagen, und daß er sie nun mit einer Situation aus dem Leben Jesu verknüpfen wollte. Wenn er aber zu dieser gerade die scheinbar so wenig passende Verklärungsgeschichte wählte, so erscheint das sehr naheliegend, wenn ihm der Petrusbrief bekannt war, in dem gerade diese Geschichte als für Petrus besonders bedeutsam hervorgehoben war, und wo sie in enger Verbindung mit dem Worte über die falschen Propheten stand.¹

Völlig unmöglich ist nun aber die Annahme, daß der Verfasser des Briefes durch die Apokalypse zur Verwendung der Verklärungsgeschichte angeregt worden sei. Denn gerade derjenige Zug, auf den dem Apokalyptiker alles ankommt, die Herrlichkeit der beiden Jesu erscheinenden Gerechten, fehlt im Briefe vollkommen, in dem die beiden Männer nicht einmal erwähnt werden. Dagegen liegt aller Ton auf der Herrlichkeiterscheinung Jesu, die in der Apokalypse überhaupt nicht berührt wird. Für Jesu δύναμις καὶ παρουσία ist dem Verfasser des Briefes Jesu Verklärung wichtig, und darin stimmt er ganz zur synoptischen Überlieferung, vgl. den Zusammenhang der Verklärungsgeschichte mit der vorhergehenden Rede Jesu. In der Apokalypse ist aber gar nicht von Jesu Parusie, sondern vom Kommen Gottes die Rede; vgl. v. 3: καὶ τότε ἐλεύσεται ὁ θεὸς ἐπὶ τοὺς πιστοὺς μου.² Wie man bei dieser Sachlage nachweisen will, nicht die Apokalypse sei von dem Briefe beeinflusst, sondern umgekehrt der Brief von der Apokalypse, ist mir unfaßlich. Wenigstens müßte der meines Wissens noch

¹ Von hier aus werden sich auch wohl die eigentümlichen Inkongruenzen erklären, daß nach Ap Pt v. 15. 21 Petrus allein den Ort der Gerechten gezeigt bekommt, nachdem in v. 5 ff. die Zwölfe um die Erscheinung der vollendeten Gerechten gebeten; auf sie greift dann überraschenderweise auch v. 20 zurück.

² Diese völlige Verschiedenheit in der Beurteilung der Verklärungsgeschichte schließt die Annahme, Brief und Apokalypse hätten denselben Verfasser, unbedingt aus. — Vgl. übrigens meinen Aufsatz „Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu“: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LIII, 2. Heft, S. 97 ff.

nicht unternommene Versuch gemacht werden, jenen Nachweis zu führen. Solange das nicht geschehen ist, muß man im Interesse der Sicherheit der kritischen Untersuchung davon abstecken, die Abhängigkeit des Briefes von der Apokalypse als etwas Selbstverständliches hinzustellen. Wie die Petrusakten c. 20 offenbar auf 2 Pt 1, 16. 18 zurückweisen,¹ so auch Ap Pt 1—7 auf 2 Pt 1, 16—2, 3. Dieses Zeugnis ist allerdings für die Abfassungszeit des Briefes von keiner weittragenden Bedeutung, auch dann nicht, wenn das Akhmim-Fragment nicht sowohl der Apokalypse als dem Evangelium Petri entstammen sollte. Immerhin verbietet es, die Abfassung des Briefes bis tief in das zweite Jahrhundert hinabzurücken. Der Brief ist älter als die Apokalypse. So werden denn auch die sonstigen Berührungen beider Schriften miteinander auf Abhängigkeit der Apokalypse von dem Briefe zurückgehen, wo sie nicht in gemeinsam benutzter Literatur oder religiöser Ausdrucksweise ihren Grund haben.

¹ Vgl. G. Ficker im Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, S. 447.

Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms.

Vom **Herausgeber.**

Wer sich mit der armenischen Literatur beschäftigt, darf immer auf Überraschungen gefaßt sein. Es ist ein nicht genug zu beklagender Schade der heute üblichen Spezialisierung des wissenschaftlichen Betriebes, daß eine möglichst vielseitige sprachliche Ausbildung, die früher nicht zu den Ausnahmen gehörte, heute kaum noch ernstlich oder doch nur ausnahmsweise erstrebt wird. Nur daraus erklärt es sich, daß das Armenische noch immer in einem nicht zu rechtfertigenden Maße vernachlässigt wird, obwohl eine ganze Reihe wichtiger Funde der letzten Jahrzehnte seine Wichtigkeit für die alte Kirchengeschichte klar vor Augen gestellt hat: man denke an die Akten des Apollonius, an die noch nicht ausgebeutete, für die doctrina Addai recht belangreiche *Διδασκαλία τῶν ἰβ' ἀποστόλων*, an die in der Venediger Apokryphensammlung veröffentlichten Texte, von denen Charles die testamenta XII patriarcharum in seiner vortrefflichen Ausgabe¹ mustergültig verwertet hat, an die neuesten Irenäusfunde, um zu schweigen von den durch Catergian vorgelegten liturgischen Texten. Im folgenden möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen wenig beachteten² Text lenken, der seit 1836 in der Venediger Ausgabe der Werke des Syrsers Ephräm gedruckt vorliegt und von dem ich nachweisen zu können glaube, daß in ihm ein sehr beachtenswertes Stück der altkirchlichen Literatur erhalten ist.

Die in Frage stehende Schrift findet sich im 2. Bande der Werke

¹ R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the XII Apostles* Oxford, 1908.

² F. Crawford Burkitt, *Evang. da-Mepharreshe* 2, 1904, 189 ist, soweit ich weiß, der einzige, der außer Merx auf das Werk geachtet hat.

[illegible]

¹ Սրբոյն Եփրեմ մատենագրութիւնք, Հատոր երկրորդ. 'Ի Վենետիկ 'ի տպարանի սրբոյն Ղազարու. 1836, p. 261—345.

² Burkitt, *Ev. da-Mepharreshe* l. c. vermutet, daß ev. dieselbe Hs. zugrunde liegt, nach der auch in der Venediger Ausgabe der Kommentar zum Diatessaron gedruckt ist.

³ Burkitt, *Ev. da-Meph.* l. c.: That the tract is a translation from Syriac seems clear.

⁴ Hier lautet der Text: ἡ γὰρ ἀρεὴ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς· ταῦτα γὰρ (δὲ A^{nc}CD^e 37. 47 KLP. οὖν Clem.) ἀλλήλοις ἀντίκειται (∼ ἀντ. ἀλλ. nKP).

⁵ Auf die Differenzen von Peř. und das Verhältniß zu dem griechischen Text kann ich hier noch nicht eingehen. Darüber wird gegebenen Orts in größerem Zusammenhang zu handeln sein.

⁶ Es kann auch dafür geltend gemacht werden, daß die Zitate aus dem AT. teilweise den LXX folgen: s. Burkitt, *Ev. da-Meph.* 2, 189 mit Hinweis auf Jes 49, 14—16 p. 264. Ich habe sie nicht untersucht.

Übersetzung auf uns gekommen ist, unterliegt zweifellos nicht geringen Bedenken. Bei der Gewissenhaftigkeit, mit der sowohl die syrischen als auch die armenischen Übersetzer in der Regel zu Werke gegangen sind, dürften aber die Zweifel darüber, ob man bei solchen Überlieferungsverhältnissen ein einigermaßen ausreichendes Bild von der Textgestalt zu gewinnen vermöge, weniger am Platze sein, als etwa bei den unmittelbar aus dem Original geflossenen Übersetzungen des Hieronymus. Aus diesem Grund ist auch im Folgenden für die Mitteilungen aus der Schrift das Gewand der griechischen Sprache gewählt worden, wobei es kaum nötig sein wird, zu betonen, daß es mir nicht in den Sinn kommen kann, zu meinen, ich hätte den Wortlaut der Vorlage irgendwie zuverlässig getroffen. Vielmehr sollen die Rückübersetzungen nur zeigen, wie er gelauteet haben kann, und das wird für den Zweck der Untersuchung völlig ausreichend sein.

In dem Proömium geht der Verfasser davon aus, daß jede Schrift als das Ergebnis menschlicher und darum widerspruchsvoller Gedanken irrtumsvoll sein muß, sofern sie nicht von dem Gesetz und den Propheten getragen und auf dem Fundament der heiligen Schrift aufgebaut ist.¹ Dann fährt er fort:

Μαρκίων γράφει ἐν τῷ αὐτοῦ τόμῳ, ὃ ἐπονομάζουσιν Προευαγγέλιον² — καὶ θαυμάζω διὰ τί ἐστὶν γραφὴ Μαρκιωνιστῶν, ἣ ἐπονομάζουσιν Προευαγγέλιον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὡς νομίζοντες ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς θεότητος, εἰς ἣν πιστεύουσιν, ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις 5 ἐφάνη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,³ ὅτε ἐγράφη τὸ εὐαγγέλιον. Εἰ ἀληθῶς πιστεύεις,⁴ ὦ Μαρκίων, ὅτι ὄντως ἀρχὴ τῆς θεότητος, ἦν λέγεις, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐγένετο, διὰ τί ἢ πῶς ἐστὶν ἡ γραφὴ σου Προευ-

¹ Πᾶσα γραφὴ, ἥτις νοῖ ἀνθρωπίνῃ γέγραπται μηδὲ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν λογοποιεῖ, βιβλος ἐστὶν πεποιημένη διανοήμασιν ἀντικειμένοις. Καὶ εἴ τις ἐραυνᾷ τὸν νοῦν αὐτῆς εὐρίσκει αὐτὸν σφαλερὸν καὶ πεπλανημένον, ὅτι οὐκ ἐστὶν ὑποκοδομένη ἐπ' ἀληθείας τοῦ θεμελίου τῶν ἁγίων γραφῶν.

² Das Griechische ist in der Überlieferung verdorben; es steht jetzt da **ⲉⲩⲉⲣⲁⲛⲏ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ** (Peron ev engelson). Der Übersetzer hat aus **ⲉⲩⲉⲣⲁⲛⲏ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ** gemacht, was ihm gut schien. Dadurch, daß dem Wort aber eine Übersetzung beigelegt ist, die in der Vorlage gelauteet haben wird: **ⲉⲩⲉⲣⲁⲛⲏ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ**, kann über die Auflösung der Transkription kein Zweifel sein.

³ Der Text hat **ⲉⲩⲉⲣⲁⲛⲏ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ**, als wäre Pilatus aus dem Pontus gewesen, woraus sich ergibt, daß es um die Kenntnisse des Übersetzers übel genug stand. Um so weniger wird man von ihm willkürliche Veränderungen seiner Vorlage erwarten dürfen.

⁴ Die Übersetzung **ⲉⲩⲉⲣⲁⲛⲏ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ** ist nur aus dem Syrischen verständlich, wo es geheißen haben muß: **ⲉⲩⲉⲣⲁⲛⲏ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ ⲛⲁⲩⲉⲛⲉⲛ**.

αγγέλιον; καὶ εἰ δὴ cὺ σαφῶς οἶδας καὶ ἡ γραφή σου Προευαγγέλιόν ἐστιν, μὴ λέγῃς, ὅτι καινῶς καὶ ξένως προεβλήθη ζῶσα ἡ θεό-
 10 της, ἀλλ' ἥδη ἦν ᾧδὲ πω. Γέγραπται δὲ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς γραφῆς οὕτως· „Ὁ μέγεθος μεγέθων, φρίκη, δύναμις τε καὶ θαῦμα· οὐκ ἔστιν λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδ' ἐπινοεῖν περὶ αὐτοῦ οὐδ' ἔστιν τινὶ ἔξο-
 μοιοῦν αὐτόν.“

Der hier mitgeteilte Titel einer Schrift des Marcion ist sonst nicht bekannt. Wir wissen von seinem Evangelium, dem purifizierten Lukas, und dem daran angeschlossenen Apostolos, von seinen Antithesen, die auch eine Art Kommentar zu dem Evangelium enthalten zu haben scheinen;¹ aber darauf paßt kaum, was in den angeführten Worten über die dem Verfasser vorliegende Schrift gesagt ist.² Der Zusammenhang mit den Gedankenreihen Marcions ist ohne weiteres klar. Das Werk muß dem Nachweis gewidmet gewesen sein, daß von einer Gottesoffenbarung erst seit Jesus die Rede sein könne, und daß daher die vor dem Evangelium liegende Zeit nicht einmal gleichnisweise eine richtige Gotteserkenntnis ermöglichen konnte, weil man von Gott zu-
 treffend weder reden, noch denken könne, vielmehr alles auf die Offenbarung Gottes in Jesus gestellt sei. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, wie trefflich das zu dem System stimmt, das Marcion mit einer vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Schärfe durchgeführt hat.

Der Gedanke Marcions, daß Gott mit nichts Irdischem vergleichbar und daher ohne Offenbarung unerkennbar sei, führt den Verfasser dann im Folgenden zu seinem eigentlichen Thema, aus den Gleichnissen und aus der Geschichte das Rationale des Glaubens nachzuweisen.

Νῦν δὲ πεφίμωσο καὶ ciώπησον μηδὲ εἰπὲ περὶ τούτου, ἐν ᾧ
 ἐμμένεις λέγων ὅτι αὐτὸς οὐ λέγεται οὐδ' ἔστιν ἐπινοεῖν περὶ αὐτοῦ
 οὐδ' ἔστιν ὁμοίος τινι. Ὡς δὴ ἐψεύσατο Μαρκίων μὴ λέγων ἀπὸ
 τοῦ ἀληθινοῦ θεμελίου ἀποδείξω. Λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ
 5 αὐτοῦ, ὅτι παντὶ τῷ ὄντι ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ὁμοία ἔστιν εἰς
 τινὰ λόγον ἢ πίστις, λέγων ὅτι ὁμοία ἔστιν οἰκοδομῇ, μισθῷ, ἱματίῳ,
 πυρί, σπέρματι, βασιλείᾳ, ἀργυρίῳ, ταλάντῳ, φυτεῖᾳ, κόκκῳ, κινάπεως,
 φυράματι. Πῶς οὖν δύναται τις ἀκοῦειν τοῦ εὐαγγελίου λέγοντος,
 ὅτι ἡ πίστις ὁμοία ἔστιν παντὶ τούτων, καὶ πάλιν ἀκούσεται παρὰ

¹ Vgl. die Zusammenstellung aus Ephräms Kommentar zum Diatessaron bei Harnack, Ztschr. f. KGesch. 4, 1881, 500—504.

² Man vergleiche die bekannte Charakteristik des Werkes, die Tertullian gegeben hat [adv. Marc. IV, 1]: opus ex contrarietatum oppositionibus Antithesis cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum.

10 Μαρκίωνος λέγοντος, ὅτι οὐδενὶ τούτων ὁμοία ἐστίν; καὶ τίνι δὲ τρῶπι ὁμοία ἐστὶν παντὶ τούτων τῶν ῥημάτων, νῦν πρὸς ἐκείνον ἀποδείξω.

Der mit diesen Worten gekennzeichnete Plan ist von dem Verfasser in der Weise durchgeführt worden, daß er mit Hilfe einer teilweise recht gezwungenen Allegorese den einzelnen Gleichnissen Jesu das abzugewinnen sucht, was ihm für seine Zwecke passend zu sein scheint. Dabei ist Marcion nur noch gelegentlich genannt [p. 283], indem er aus Anlaß der Besprechung des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten als der Mann bezeichnet wird, der ein Talent erhielt und dies vergrub. Aber es ist deutlich, daß die stillschweigende Polemik gegen Marcion die ganze Schrift durchzieht.

Dagegen ist eine andere Stelle [p. 288] von höchster Wichtigkeit, weil sie in das Problem einführt, das die Benutzung des NT seitens des Verfassers der Schrift und die Form der Zitate stellt. Ich setze zunächst den ganzen Abschnitt her:

Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν ἐξωμοίωσεν τὴν πίστιν αὐτοῦ φυτεία¹ λέγων· [Mt 21, 33 = Mc 12, 1] „Ἀνὴρ τις² ἐφύτευεν ἑαυτῷ ἀμπελῶνα, ὃν περιέφραξεν καὶ φραγμοῖς ἐφύλαξεν,³ ληνὸν ὠρυξεν ἐν αὐτῷ καὶ ψκοδόμησεν ἐν αὐτῷ πύργον.“ Καὶ 5 ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ ἀποφαίνει, ὅτι εἰργάσατο ἐν τῷ ἀμπελῶνι μέχρι τοῦ καιροῦ τῶν καρπῶν, καὶ οἱ γεωργοὶ ἐξηπάτησαν αὐτόν. Καὶ πάλιν ἐν τινὶ τόπῳ λέγει [cf. Joh. 15, 5]. „Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος καὶ ὑμεῖς τὰ κλήματα ἐστε.⁴ Πᾶν κλῆμα, ὃ εἰς ἐμὲ φυτευθῇ καὶ καρπὸν μὴ δῶ, ἐκκόπτεται.“ Καίπερ δὲ ἀποκρύπτεται τοῦτο ἐν τῷ 10 εὐαγγελίῳ, ὃ ἀναγινώσκουσιν οἱ ἐναντίοι Μαρκιωνισταί, ὅμως ἐν τῷ ὑπ’ ἀποστόλου γεγραμμένῳ ὑφέστηκεν τῷ ἐκείνοις ἀντικειμένῳ. Οὐτως γὰρ ἐγγέγραπτο ἐν τούτῳ τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι παραβαλλόμεθα τοῖς φυτοῖς, καὶ οἱ Μαρκιωνισταί ἐξήλειψαν αὐτό. Γράφει ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ [6, 5] λέγων· „Εἰ γὰρ κύμ- 15 φυτοὶ γεγόναμεν τῷ θανάτῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὡσαύτως καὶ τῇ

¹ Der Text hat *ὑβήνη* = φυτεία. Der Übersetzer verlas *ܐܠܥܒܐ* zu *ܐܠܥܒܐ*. Der Zusammenhang erfordert den Singular.

² So, wie Syra vet. und Peš., die beide *ܐܢܗܝ* haben; die Griechen ἀνθρωπὸς τις.

³ Das ist offenbar eine Dublette, von der aber nicht sicher ist, ob sie von dem Übersetzer herrührt. Syra vet. und Peš. helfen nicht weiter; beide haben nur *ܐܠܥܒܐ* *ܫܝܕܐܝܐ*. Auch bei *ψκοδόμησεν* liegt eine Dublette vor: *ܕܠܝܬܐܘܗܐ* *ܠܡܢܕܠܝܬܐܘܗܐ*; ersteres ist wohl aus der armenischen Bibelübersetzung eingedrungen.

⁴ Statt *ܐܢܗܝ* lies *ܐܢܗܝܗ*; sonst wäre zu übersetzen: ὑμεῖς κλήματα ἐστε.

Zitationsformel ist: $\delta\tau\iota$ Ἰωάννης (d. h. der Täufer) λέγει. Dagegen wird p. 314 die Stelle 8, 38 so angeführt: Καὶ αὐτὸ δὲ ὁ σωτὴρ ἡμῶν οὐκ ἐκ τῶν διανοιῶν αὐτοῦ τι ἐδίδασκεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐδίδασκεν, ὡς καὶ λέγει· „Οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ θελήματος τῆς ψυχῆς αὐτοῦ¹ λαλεῖ ὁ υἱὸς, ἀλλ' ὁ ὁρᾷ καὶ ἀκούει παρὰ τοῦ πατρὸς τοῦτο λαλεῖ.“ Auch hier weicht der Text fundamental von der gesamten Überlieferung ab. Zu 8, 38 muß man den 4, 34; 5, 30; 6, 38 f. ausgesprochenen Gedanken, daß der Sohn nicht seinen eignen Willen durchsetzt, sondern den des Vaters tut, hinzunehmen, wenn man das Wort Jesu in die Gedankengänge des 4. Evangeliums einreihen will. An ein freies Zitat, das durch Verschmelzung verschiedener Stellen gewonnen wäre, zu denken, verbietet sich durch die vorangehende Erörterung über 15, 5, sowie durch die Beobachtung, daß auch die p. 316 als Herrenwort zitierte Stelle Joh 12, 26 im Wortlaut von dem Text abweicht: Ὁς μου διάκονός ἐστιν, ἀκολουθήσει μοι, wobei allerdings die Möglichkeit offen zu lassen ist, daß hier die syrische Vorlage den Anlaß zur Abweichung gegeben hat. Syra vet. liest: $\text{ܡܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ}$, und die Peš. $\text{ܡܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ}$. Daraus konnte dann wohl der armenische Text entstehen.² Aber wir haben keine Garantie dafür, daß nicht in den Syrern selbst noch Spuren einer älteren Textform vorliegen.³

Wie erklären sich diese Rätsel? Die nächstliegende Annahme würde die sein, daß in der Schrift nicht der Text der getrennten Evangelien, sondern das Diatessaron benutzt ist. Der Umstand, daß Joh 15, 5 dort in einer ähnlichen Form gestanden zu haben scheint, könnte dieser Annahme günstig scheinen. Allein eine Musterung der zahlreichen Evangelienzitate, und zwar zum Teil recht umfangreicher, ergibt, daß zwar nicht selten Berührungen mit dem Diatessaron statt-

¹ Ich habe hier wörtlich *ʾh qamṣaw ʾanāḫn h-rny* übersetzt. Mit Berücksichtigung der syrischen Vorlage darf man auch übertragen: ἐκ τοῦ ἰδίου θελήματος = ܡܥܝܢܐ ܕܡܢܐ .



² Unter der Voraussetzung, daß der Armenier wörtlich übersetzt hat, müßte seine Vorlage gelautet haben: $\text{ܡܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ}$.

³ Dies zu vermuten wird nahegelegt durch die Beobachtung der Entwicklung, die der Text im Syrischen genommen hat. Syra vet. liest $\text{ܡܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ}$ = $\delta\tau\iota\varsigma$ ἄν μοι διακονῇ ἐμοὶ ἀκολουθήσει. Peš. hat das dem Griechischen etwas mehr angenähert und dafür eingesetzt: $\text{ܡܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ}$ = $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ ἐμοὶ τις διακονῇ, ἀκολουθήσει μοι. Als Vorstufe des von der Syra vet. gebotenen Textes könnte daher die in der vorhergehenden Anm. erschlossene Form wohl in Betracht kommen.

finden, der Text im ganzen aber dem getrennten Evangelium entnommen ist, allerdings in einer sehr altertümlichen Gestalt. Da die Erörterung sämtlicher Evangelienzitate hier zuviel Raum wegnehmen würde, beschränke ich mich auf die Anführung einer Auswahl, indem ich mir vorbehalte, bei anderer Gelegenheit auf die Frage zurückzukommen und das Versäumte nachzuholen.

Es entspricht dem Plan der Arbeit, wenn unter den Evangelienzitenaten solche aus den Gleichnissen den vordersten Platz einnehmen. Da sie zumeist vollständig mitgeteilt werden, bieten sie ein ausreichendes Beobachtungsmaterial dar. Das Gleichnis vom Säemann wird p. 274 mit der Auslegung folgendermaßen zitiert:

Καὶ πάλιν ἑξομοιοῖ ὁ κύριος ἡμῶν τὸν λόγον αὐτοῦ τῆς ζωῆς τοῖς ὁπóροις καὶ ἑξομοιοῖ τῇ γῇ τῇ παραλαβοῦσῃ τοὺς σπόρους οὕτως [Mt 13, 3—7; Lk 8, 5—7; Mk 4, 3—8] λέγων· „⁸²Ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν τοῦ σπόρον αὐτοῦ. ⁴Καὶ ἐν τῷ
5 σπείρειν αὐτὸν ἔπεσεν ὁ μὲν ἐπὶ τὴν ὁδόν, κατεπατήθη καὶ τὰ πετεινὰ συνέλεγον αὐτό. ⁵Καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες καὶ φυὲν ἐξηράνθη εὐθέως διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἱκμάδα ὑπὸ τὰς ρίζας αὐτοῦ. ⁶Καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας καὶ ἀνέβησαν αἱ ἀκάνθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτό. ⁷Καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ
10 φυὲν ἀνέβη καὶ ἐδίδου καρπόν.“ Καὶ ἐν τῷ ἐρμηνεύειν αὐτὸν τὸν λόγον λέγει· „^{12a}Ο ἔπεσεν ἐπὶ τὴν ὁδὸν οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἶρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν. ¹⁸Καὶ ὁ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες οὗτοί εἰσιν οἱ ὅταν ἀκούσωσιν μετὰ χαρᾶς δέχονται αὐτόν. “Οτι δὲ ρίζαν οὐκ
15 ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς, ὅτι πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν, καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. ¹⁴Καὶ ὁ ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας οὗτοί εἰσιν οἱ ἠκούον τὸν λόγον, καὶ ἐν ταῖς μερίμναις τοῦ αἰῶνος καὶ τῇ ἀπάτῃ τοῦ πλούτου τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ βίου συμπνίγονται καὶ ἄκαρποι γίνονται. ¹⁵Καὶ ὁ ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν καρ-
20 δίαῖς καλαῖς καὶ ἀγαθαῖς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ἀκούουσιν καὶ γίνονται καρποφοροῦντες.“

Der Text des Gleichnisses ist im wesentlichen übereinstimmend mit Lk gegeben, doch sind aus den andern Evangelien Stücke eingedrungen, ohne daß man von einer Mischung der Texte sprechen könnte. Die Singularität in v. 4 ἐπὶ τὴν ὁδὸν statt παρὰ τὴν ὁδόν, das Lk mit den beiden andern Evangelien gemeinsam hat, erklärt sich vielleicht aus einem Versehen des Übersetzers, der in der Vorlage in  das  übersah und daher 'h *q̄lrawj* statt *unn* setzte. Aber es kann auch, wie im folgenden, ἐπὶ dagestanden haben, wie auch Justin

[Dial. 125] las καὶ ὁ μὲν ἔπεσεν εἰς τὴν ὁδόν.¹ Da auch in der Auslegung des Gleichnisses ἐπὶ τὴν ὁδόν steht, ist eine Verwechslung des Übersetzers wenig wahrscheinlich. Das συνέλεγον αὐτό statt κατέφαγεν αὐτό, das alle Synoptiker lesen, hat seine Parallele nur im Diatessaron [Afraates, hom. XIV, 46] ܠܡܝܥ ܠܡܥܠ ܣܡܥܝܐ = καὶ ἔξ αὐτοῦ συνέλεξεν τὰ πετεινά. Wenn statt ἐπὶ τὴν πέτραν aus Mk ἐπὶ τὸ πετρῶδες eingedrungen ist, so hat auch das seine Parallele bei Justin [l. c.], während der Zusatz von εὐθέως zu ἐξηράνθη, der ebenfalls aus Mt-Mk stammt, sonst unbezeugt ist. Der völlig singuläre Zusatz ὑπὸ τὰς ῥίζας αὐτοῦ soll wohl auch nur dem Mt-Mk-Text Rechnung tragen. In v. 6 entspricht εἰς τὰς ἀκάνθας dem Mk-Text und Justin, während bei Lk ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν steht. Der Schluß des Zitates ist mit ἐδίδου καρπὸν aus Mt entnommen.

Das Bild, das sich aus dem Erörterten ergibt, zeigt einen stark verwilderten Text, der auf einer deutlich erkennbaren Grundlage durch Aufpfropfen von allerlei fremden Elementen Veränderungen erlitten hat. Dieselbe Beobachtung läßt sich bei der ebenfalls wesentlich aus Lk entnommenen Auslegung des Gleichnisses machen. Der Zusatz τὸν λόγον in v. 12 kommt aus Mt; die Schlußworte des Verses bei Lk, ἵνα μὴ πιστεύαντες σωθῶσιν, werden wohl Mt-Mk zuliebe unterdrückt worden sein. V. 23 ist eine Verschmelzung der drei Texte

| Mt | Mk | Lk |
|---|---|--|
| ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρῶδη
σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν
λόγον ἀκούων καὶ εὐθὺς
μετὰ χαρὰς λαμβάνων αὐτόν. | καὶ οὗτοί εἰσιν ὁμοίως
οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρό-
μενοι οἱ ὅταν ἀκούσῃ τὸν
λόγον, εὐθέως μετὰ χαρὰς
λαμβάνουσιν αὐτόν. | οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας οἱ
ὅταν ἀκούσῃ μετὰ χαρὰς
δέχονται τὸν λόγον. |

Aus Mk ist ἐν ἑαυτοῖς entlehnt. Ein Mischprodukt ist dann auch v. 14, in dem Mt-Mk eingewirkt haben.

Das Gleichnispaar vom Lappen [p. 272] und vom neuen Wein [p. 266] ist in folgender Form überliefert:

Οὐδεὶς αἶρει ἐπίβλημα ῥάκου ἀπὸ ἱματίου καινοῦ καὶ ἐπιρράπτει αὐτὸ ἐπὶ παλαιὸν καὶ τετριμμένον² ἱμάτιον. Οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήσσει ὁ οἶνος ὁ νέος τοὺς παλαιούς ἀσκοὺς, ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται. ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς.

¹ Vgl. m. Antilegomena², 1905, 44, 3.

² Es muß dahingestellt bleiben, ob die Übersetzung καὶ τετριμμένον wirklich der Vorlage entspricht. Im Armenischen steht allerdings *ḍuḥ* da, welches „verbraucht, abgenutzt, schäbig“ heißt. Aber das könnte auch eine Übersetzerdublette sein.

Das erste Gleichnis begegnet hier in einer Gestalt, die sich als eine völlig neue Textform darstellt. Einen Beleg dafür, daß sie auch sonst noch vorkommt, habe ich wenigstens bis jetzt nicht gefunden. Denn wenn bei Afraates gelegentlich [hom. XIV, 37 p. 676, 16 Graffin] von „abgenutzten Schläuchen und zerrissenen Kleidern“ die Rede ist, so zwingt nichts zu der Annahme, daß im Diatessaron etwas anderes gestanden hat, als was wir jetzt bei Mk 2, 21 lesen. Das zweite Gleichnis stimmt fast vollkommen mit Mk 2, 22 überein. Zugesetzt ist nur παλαιούς zu ἀκούς und der Schluß ist nach Mt gebildet. Sieht man von der nicht weiter zu belegenden und daher rätselhaften Gestalt von v. 21 ab, so haben wir in v. 22 dieselbe Erscheinung, die auch das Gleichnis vom Säemann zeigt: ein Evangelientext, der nicht eigentlich als Mischtext bezeichnet werden kann, der aber doch dem Einfluß von Parallelstellen unterlegen ist und daher überall in größerem oder geringerem Umfang Auswüchse zeigt.

Eine bedeutsame Abweichung weist auch der Anfang des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden auf, der p. 280 nach Lk 19, 12 f. mitgeteilt wird: Ἀνὴρ τις εὐγενῆς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι. Καὶ ἐκάλεσε τοὺς δέκα δούλους αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἑκάστῳ μίαν μνάν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πράγματευσάθε ἕως ἔρχωμαι. Lk hat καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνάς. Wenn wir nun bei Afraates [hom. XXII, 18 p. 1028, 8 Graffin] lesen: **ܝܚܨܪ ܡܢ ܥܠܡܐ ܕܥܬܝܩܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ**: „wer seine Mine und sein Talent zu zehn Minen gemacht hat, empfängt das vollkommene Leben“, so läßt das vielleicht den Schluß zu, daß der Text im Diatessaron ähnlich gelaute haben mag. Aber zu irgendeiner Sicherheit ist nicht zu gelangen. Denn auch aus dem Text, wie wir ihn jetzt bei Lk lesen, konnte ohne übermäßigen Aufwand an Scharfsinn gefolgert werden, daß jeder der zehn Knechte eine Mine erhalten hat. Die Berührung mit dem Text des Diatessaron bleibt also problematisch.

Daß aber an eine Benutzung des Diatessaron nicht gedacht werden kann, zeigen die noch nachweisbaren Abweichungen. Das Gleichnis vom Senfkorn wird von Ephräm [II, 117 der Venediger Ausgabe] in dieser Form nach dem Diatessaron zitiert: Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία κόκκῳ,¹ ὁ μικρότερός ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων. Καὶ ὅταν ἀναβαίνει

¹ Im Text steht nur **זאנאן** : κόκκω; der Ausfall von **זאנאן** würde sich leicht durch Homoioteleuton erklären lassen. Aber Afraates scheint zu bestätigen, daß im Diatessaron wirklich nur κόκκω stand. Er spricht [hom. XIV, 39 p. 684, 12 Graffin] auch nur von **זאנאן**; einem „Körnchen“, nicht von **זאנאן**.

αὐξάνει, γίνεται εἰς δένδρον καὶ μείζον γίνεται πάντων τῶν λαχάνων. Das ist ein kunstvolles Geflecht aus den drei Synoptikertexten [Mt 23, 31f.; Mk 4, 31f.; Lk 13, 19f.]. Das Gleichnis lautet in unserer Schrift [p. 278]: τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἢ τίνι ὁμοιώματι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν εἰς τὸν κήπον καὶ ἤρξανε, ἐμεγάλυνε καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. Die Grundlage bildet offenbar Lk, allein sein Text ist sehr stark aus den beiden andern Synoptikern interpoliert. Statt βασιλεία τοῦ θεοῦ steht, wie bei Mt, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, und so lesen bei Lk cod. U, einige Minuskeln und der Äthiope. Den Zusatz von ὁμοιώματι vor ὁμοιώσω teilt der Text mit 69 und der armenischen Übersetzung, womit Mk ἢ ἐν ποίᾳ παραβολῇ παραβάλωμεν αὐτήν zu vergleichen ist. Das ἔσπειρεν ist aus Mt entlehnt, womit Mk ὅταν σπαρῇ verglichen werden kann.¹ Wenn statt ἐγένετο εἰς δένδρον μέγα hier ἐμεγάλυνε καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον erscheint, so wird das als eine Übersetzerfreiheit anzusehen sein; im Armenischen stehen zwei Worte, von denen das erste *մեծեցաւ* „großwerden“, das andere, das sich nicht durch einen einzigen Ausdruck wiedergeben läßt, *ծառապցաւ* „zu einem Baum werden“ bedeutet. Die Syra vet. hat *ܡܕܝܠܐ ܠܥܝܢܐ ܠܥܝܢܐ*, was durch *մեծեցաւ և ծառապցաւ* übersetzt werden konnte; dann fehlt aber das Äquivalent für das vorausgehende *աճեաց* = ἤρξανε. Im Lk-Text fehlt übrigens μέγα nach δένδρον in BD TL Ital. Kopt. Syr. Hieros.

Einige weitere Zitate aus den Evangelien mögen die gewonnenen Resultate noch verstärken. Die Seligpreisung Mt 5, 11 hat [p. 302] die Form: μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίωσιν ὑμᾶς καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν ῥήμα καθ' ὑμῶν. Der Schluß ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ fehlt, ebenso διώξωσιν καί. Da ψευδόμενοι auch in D und Itala, sowie bei Origenes fehlt,² anstatt ἕνεκεν ἐμοῦ in D Itala ἕνεκεν δικαιούνης gesetzt ist, so darf wohl die Frage aufgeworfen werden, ob nicht bei Mt das Wort ursprünglich überhaupt mit καθ' ὑμῶν endigte und ἕνεκεν ἐμοῦ erst aus Lk eingedrungen ist. Denn daß ψευδόμενοι spätere Zutat ist, wird kaum bewiesen zu werden brauchen. Was das Fehlen von διώξωσιν angeht, so scheint hier ebenfalls eine Erweiterung der Seligpreisung durch ein anderes Herrnwort vorzuliegen, das noch bei Polykarp [2, 3] in der Fassung vorliegt: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διω-

¹ Auch Marcion las in seinem Text ἔσπειρεν ἐν τῷ κήπῳ αὐτοῦ s. Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons 2, 2, 1891, 477.

² Vgl. E. Hautsch, Die Evangelienzitate des Origenes (Texte u. Unters. 34, 2^a), 1909, S. 16.

κόμενοι ἔνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, womit zu vergleichen wäre, was Clemens Alex., Strom. IV, 41, 1 schreibt: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἔνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. Ist Mt 5, 11 διώξωσι ursprünglich fremd, so erklärt sich auch das Schwanken der Überlieferung hinsichtlich der Stellung. Während die Mehrzahl der Handschriften διώξωσιν an zweite Stelle setzt, ist es in D 33 Syra vet.^{cur} Kopt. Aeth. vorangestellt. Lk 6, 29 wird [p. 269] so mitgeteilt: ὃς ῥαπίζει σε εἰς τὴν τσιγῶνα σου, παρέχε αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην καὶ ὃς αἶρει τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ τὸν χιτῶνά σου. ὅστις αἰτεῖ τι παρὰ σου μὴ κωλύσης ἀπ' αὐτοῦ καὶ ὃς αἶρει τὰ εἰς σου μὴ ἀπαίτει αὐτὸ ἀπ' αὐτοῦ. Der Anfang entspricht der Form des Wortes im Diatessaron [Afraates, hom. IX, 6 p. 420, 8 Graffin]: **ܡܝܢ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܡܪܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܡܪܝܢܐ**, wie Syra vet. auch Mt 5, 39 liest. Die Variante εἰς τὴν statt ἐπὶ τὴν wird durch D, Clemens Alex. und Origenes bestätigt, der Zusatz von αὐτῷ durch D 69 Itala. Singulär ist δὸς αὐτῷ in v. 29 statt μὴ κωλύσης. Daß bei Athenagoras [leg. 1 p. 2, 22 Schwartz] εἰ τὸν χιτῶνα ἀφαιροῖντο ἐπιδιδόναι καὶ τὸ ἱμάτιον ein Nachklang vorliegt, möchte ich bei der Freiheit, mit der das Zitat behandelt ist, nicht behaupten. V. 30^a ist wieder ohne Parallele, indem μὴ κωλύσης aus dem vorhergehenden hierher verschlagen wurde.

Zum Schluß mag hier noch das Zitat aus Lk 14, 8—11 hier stehen:

Καὶ πάλιν ταῦτα ἔλεγεν ὁ κύριος ἡμῶν. „⁸Ὅταν καλέσῃ σὺ τις εἰς γάμους ἢ εἰς δεῖπνον, μὴ ἐλθὼν κατακληθῇς εἰς πρωτοκλισίαν, μήπως εἰσέλθῃ τις τῶν κεκλημένων, ἀνὴρ ἐντιμότερός σου, ⁹καὶ ἐλθὼν ὁ σὺ καὶ αὐτὸν καλέσας εἴπῃ· ἄνθρωπε, δὸς τόπον τούτῳ: καὶ τότε μετὰ αἰσχύνῃς εἰς τὸν ἔσχατον τόπον κατασταθῇς. ¹⁰Ἄλλ’ ⁵ὅταν σε καλέσωσιν πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον· ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκὼς σε εἴπῃ· φίλε, ἀναβὰς ἀνώτερον ἀνάπεσε· τότε ἔσται σοὶ δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν ἀνακειμένων, ¹¹ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινὸς ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.“

Der Anfang hat nur in Arm. sein Nebenstück. Auch dort ist die aktive Form statt κληθῇς beibehalten und dort steht allein εἰς γάμους ἢ εἰς δεῖπνον. Der griechische Text hat εἰς γάμους (εἰς γάμον D), die Syrer **ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܡܪܝܢܐ**, was ebensogut das Hochzeitsmahl, wie jedes andere Gelage und Gastmahl sein kann, da das Wort eigentlich „Trinkgelage“ bedeutet. Ob ἐλθὼν wirklich im Griechischen dagestanden hat, mag

¹ Der Text hat **ܩܕܝܫܐ**: ὁμᾶς. Da aber im Folgenden die Verba im Singular stehen, wird wohl **ܩܕܝܫܐ**: σὺ zu lesen sein.

ständnis wiedergegeben und dasselbe läßt sich auch von der aus dem Armenischen zu erschließenden syrischen Vorlage sagen. Auch sie hat sich redlich bemüht, die Eigentümlichkeiten des griechischen Grundtextes zu bewahren. Um so wertvoller sind die Zitate, die uns in eine Periode der Textgeschichte hineinführen, in der jeder neue Zeuge dankbar zu begrüßen ist.

Es bleibt nun weiter zu untersuchen, ob zu diesem Ergebnis der Betrachtung der Textgestalt auch das aus der Kanongeschichte zu entnehmende Material stimmt. Der Verfasser führt die Evangelienzitate, da es sich ausschließlich um Herrenworte handelt, in der Regel mit der Wendung $\omega\varsigma\ \acute{o}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$, $\omega\varsigma\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \acute{o}\ \sigma\omega\tau\eta\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu$ oder ähnlich ein. Nur ausnahmsweise findet sich einmal wie p. 292: $\omega\varsigma\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omega\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$. Daß aber nicht irgendeine Synopse oder etwas ähnliches benutzt ist — von dem Gebrauch des Diatessaron kann, wie oben (S. 252 f.) gezeigt wurde, keine Rede sein — beweisen die Anführungen im letzten Teil der Schrift, bei denen die Namen der Evangelisten genannt sind. Ich stelle sie hier zusammen:

1. **Matthäus:** p. 329: $\text{Καὶ πάλιν τοῦτο ὃ λέγει Ματθαῖος}$ [folgt 24, 15 in abweichender Form]. p. 330: $\text{Καὶ τοῦτο ὅτι ἔλεγεν Ματθαῖος}$ [folgt wieder 24, 15]. $\text{Περὶ δὲ τῆς ἀπωλείας, ἣ ἀπόλλυται καὶ ἐγείρεται διὰ τοῦ ἀνόμου, ἀπέφηνε τὸ πνεῦμα διὰ Ματθαίου, ὃς ἐμνημόνευεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ τοῦ λόγου τοῦ κυρίου αὐτοῦ}$ [folgt Mt 24, 16 in abweichender Gestalt]. p. 331: $\text{Καὶ διὰ Ματθαίου ἀπέφηνε (sc. τὸ πνεῦμα) τὴν ἀπωλείαν τῆς Ἱερουσαλὴμ, ὅτι ἀπολείται τῇ πλάνῃ ἐν κατακλυσμῷ πυρός.}$

2. **Markus:** p. 328: $\omega\varsigma\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omega\ \acute{o}\ \text{Μάρκος λέγει}$ [folgt Mk 13, 14]. p. 331: $\text{Διὰ Μάρκου οὖν ἀπέφηνε τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν μνημείαν τῶν λόγων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, ὅτι ἀπολοῦνται οἱ οἴκοι, οἱ οὐκ εἰςιν ἄξιοι.}$ p. 332: $\omega\varsigma\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omega\ \text{Μάρκου}$ [gemeint ist die eschatologische Rede].

3. **Lukas:** p. 343: $\text{Καὶ τοῦτο δὲ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Λουκᾶ ἀποφαίνει λέγων}$ [folgt Lk 17, 34—37]. p. 344: $\text{Καὶ Λουκᾶς ἀπέφηνε τὴν ἐσχάτην ἡμέραν, ἐν ᾗ ἐγερθέντες ἀνέλκονται μετὰ τοῦ πρώτου νυμφίου.}$

4. **Johannes:** p. 344: $\text{Ἰωάννης ἀπέφηνε νυμφίον εἶναι καὶ ἔνδοξον τὸν προόντα.}$ ¹ Der Verfasser der Schrift hat

¹ Die Worte des Textes lassen sich nicht wörtlich übersetzen. $\phi\epsilon\upsilon\gamma\omega\gamma\iota\theta\eta\kappa\epsilon\iota$ heißt eigentlich der Zustand eines Bräutigams. Man müßte also eigentlich sagen: „Johannes offenbarte das Bräutigamsein und die Majestät dessen, der zuvor war.“ Es ist mir nicht klar, was im Syrischen dagestanden haben könnte. Denn ܕܠܘܕܐ , das von ܕܠܐ νυμφίος gebildete Abstraktum, bedeutet „Hochzeitsfeier“ (νύμφευσις) und das paßt hier nicht in den Zusammenhang. Da sich der syrische Text aber nicht zurückgewinnen läßt, ist auch eine Rekonstruktion des Griechischen kaum möglich.

alle vier Evangelien gekannt, bei dem Johannisevangelium auch ausdrücklich von dessen apostolischem Ursprung geredet (s. die oben, S. 247, angeführte Stelle). Aber im Gebrauch zeigt sich ein ganz auffallender Unterschied. Neben den massenhaften Synoptikerzitaten verschwinden die paar Anführungen aus dem 4. Evangelium vollständig. Sie fehlen auch da, wo es ungemein nahegelegen hätte, Worte Jesu von Johannes anzuführen, wie bei den Ausführungen über die Parallele zwischen der Christenheit und einer Herde, bei denen Christus als Hirte bezeichnet ist. Wenn es da heißt [p. 292]: καὶ πάλιν ὁμοίωσεν ὁ κύριος ἡμῶν τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ ποιμνίῳ, καὶ αὐτὸς ὁ ποιμὴν ἐστίν, so sollte man denken, es müßte dem Verfasser unwillkürlich Joh 10, 12 in die Feder geflossen sein. Allein er zitiert Lk 15, 4; 12, 32 und Mt 10, 16; aber auch nicht die leiseste Spur verrät, daß ihm der Gedanke an das Bild vom guten Hirten vorschwebte oder auch nur nebenhin seine Gedankenbildung beeinflußt hätte. Das ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß das 4. Evangelium zwar als apostolisch Anerkennung gefunden hatte, aber daß sein eigentümlicher Gedankeninhalt sich noch nicht durchzusetzen vermochte. Mit diesem Befund stimmt dann auch die rätselhafte Textgestaltung, von der bereits oben (S. 248 f.) die Rede war.

Mit dem, was sich über den Gebrauch der Evangelien und die Gestalt des Textes feststellen ließ, ist eine Spur der Entstehungszeit der Schrift aufgewiesen. Sie muß in die Zeit der Kanonsbildung fallen, in der bereits der Vier-Evangelienkanon vorlag, aber das 4. Evangelium noch eine Sonderstellung einnahm. Das trifft auf die letzten Dezennien des 1. Jahrh. zu. Die Frage nach dem Umfang des NT.'s, das von dem Verfasser gebraucht wurde, kann dazu führen, dies Ergebnis nachzuprüfen.

Außer alttestamentlichen Stellen und Herrenworten verwertet der Verfasser der Schrift nur die paulinischen Briefe als Instanzen seiner Beweisführung. Da die Zahl der Stellen nicht übermäßig groß ist, auch die Zitate nicht allzu umfangreich sind, setze ich alles samt den nicht unwichtigen Zitationsformeln her, wobei ich der herkömmlichen Ordnung folge, da sich über die Reihenfolge, in der der Verfasser die Briefe las, nichts Sicheres ermitteln läßt.

I) Röm.

1. 6, 5 [p. 288]: Γράφει ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ . . . s. o. S. 247.
2. 8, 36 [p. 298]: Καὶ πάλιν λέγει (sc. ὁ ἀπόστολος; vorangeht Röm 12, 1)· καθ' ἡμέραν ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα πρὸς σφαγὴν.

3. 12, 1 [p. 298, Nr. 2 vorangehend]: ὡς καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει· παρακαλῶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ.

II) 1 Kor.

4. 3, 1 [p. 317]: Καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ λέγει Παῦλος· Ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ τὸ γάλα ἐπότησα ὑμῖν οὐδ' ἔδωκα ὑμῖν στερεὸν βρῶμα, ὅτι ἔτι σαρκικοί ἐστε· τοῦτο οὐκ ἐδύνασθε ἀνέχεσθαι, ὅτι σαρκικοί ἐστε.
5. 3, 6 [p. 288]: Καὶ πάλιν γέγραπται ἐν τῇ α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ, ὅτι φυτεία εἰς τὸ θεοῦ κτλ. s. o. S. 248.
6. 3, 8 [p. 287]: ὡς ὁ ἀπόστολος λέγει· Ἐκαστος κατὰ τοὺς κόπους αὐτοῦ καὶ τὸν μισθὸν αὐτοῦ ἀπολαμβάνει.
7. 9, 16 [p. 312]: ὥσπερ καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει· Οὐαὶ μοι, ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι.
8. 10, 4 [p. 265]: Καὶ ὡς οὐκ ἀπέχει ἀπ' αὐτοῦ τὸ ὄνομα πέτρας, αὐτὸς ὁ ἀπόστολος περὶ τῆς πνευματικῆς πέτρας λέγει, ἐξ ἧς ἔπιον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ· Ἐκείνη δὲ πέτρα αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.
9. 13, 12 [p. 310]: Ἀλλ' ὅταν λάβωμεν νοῖ δι' ἐσόπτρου τῶν ἁγίων γραφῶν, οὐχ ὡς αἱ διάνοιαι ἡμῶν λογίζονται ὅτι ἀγαθοὶ ἐσμεν ἀλλ' ὥσπερ ἀποφαίνουσιν αἱ γραφαὶ ἡμῶν τῷ ὁμοιώματι ἐσόπτρου, τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· Ἡμεῖς νῦν τὴν δόξαν τοῦ κυρίου ὡς δι' ἐσόπτρου βλέπομεν.
10. 14, 20 [p. 267]: Καὶ μαρτυρεῖ μοι ὁ ἀπόστολος λέγων· Μὴ παιδία γίνεσθε ἐν ταῖς φρεσὶν ὑμῶν ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ἐν ταῖς φρεσὶν ὑμῶν τέλειοι γίνεσθε.
11. 15, 55 [p. 280]: Καὶ οὕτως ἐστὶν τὸ ῥήμα, ὃ ἔλεγεν ὁ ἀπόστολος· Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκην.

III) 2 Kor.

12. 5, 16 [p. 336]: Διὰ τοῦτο παρακαλεῖ ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος λέγων· μὴ φοβεῖσθε μηδὲ ταραττεσθε ταύτῃ τῇ ταραχῇ· οὕτως γὰρ λέγει ἡμῖν· Ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδὲνα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν, τὸν Χριστὸν ἐγνώκαμεν· ἀλλ' ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδέπω γινώσκουμεν κατὰ σάρκα.
13. 8, 9 [p. 302]: ὡς καὶ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ β' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ λέγει· Οὐ γινώσκετε τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν ἀπὸ τοῦ πλούτου αὐτοῦ, ἵνα ὑμεῖς τῆς πτωχείας αὐτοῦ πλουτίσητε.
14. 11, 2 [p. 307]: Αὐτὸς καὶ ὁ Παῦλος λέγει· Ἐλογισάμην γὰρ ὑμᾶς ἀνδρὶ ἐνὶ ὡς μίαν παρθένον ἀγνὴν παραστήσαι τῷ Χριστῷ.

IV) Gal.

15. 4, 12 [p. 316]: Καὶ ὁ μακάριος Παῦλος λέγει· Θέλω, ἀδελφοί, ὑμᾶς ἔμοι ὁμοίους γίνεσθαι.
 16. 5, 17 [p. 338]: ὡς καὶ γέγραπται· Die Stelle ist bereits o. S. 244 angeführt.

V) Eph.

17. 2, 20 [p. 264]: Καὶ ἀναγνούς τοῦτο (Ps 118, 22 = Mt 21, 42 c. Par.) ὁ Παῦλος ἐν τῷ προφῆτῃ καὶ τῷ εὐαγγελίῳ λέγει· Αὐτός ἐστιν ἀκρογωνιαίος τῆς οἰκοδομῆς ὁ Χριστός, ᾧ συναρμολογεῖται πᾶσα οἰκοδομή.
 18. [[4, 30? [p. 339]: Καὶ διασαφῆσας ἔλεγεν ὁ μακάριος Παῦλος, ὁ ἀπόστολος καὶ προφῆτης κατὰ διαταγὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν· Εἰ γὰρ ἐν τῷ πνεύματι περιπατοῦμεν καὶ ἐν τῷ πνεύματι πράσσομεν, μὴ ταῦτα πάντα ποιήσωμεν, ἃ θέλομεν, οὐχ ὡς μὴ ἔχοντες ταύτην τὴν ἐξουσίαν ἀλλ' ἵνα μὴ λυπώμεν¹ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν καὶ αὐτὸ κατηγορῇ ἡμῶν παρὰ θεῷ.]]²
 19. 5, 25—30 [p. 303]: Πάλιν λέγει ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ· Ἐκαστος ἀνὴρ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ὡς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀγαπᾷ· καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἵνα μέλη ᾖμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ, οὕτως καὶ ὑμεῖς, εἰς ἕκαστος ὑμῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ὡς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀγαπᾷ ὅφειλε, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ· ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

VI) Col.

20. 2, 20 [p. 308]: Καὶ ὅτι ὁ νυμφίος ἐστίν ἡ κεφαλὴ πάντων τῶν παρα-

¹ Im Text steht *ωρυνώ* : λυπῶ; aber es ist jedenfalls *ωρυνώ* : λυπώμεν zu lesen.

² Die Stelle ist in keinem Brief genau nachzuweisen. Die Gedanken berühren sich mit den Ausführungen Röm 8, 4—11 und überall klingen paulinische Wendungen durch, so daß es fast scheinen könnte, als sei ein verlorener Brief benutzt. Daß der Verfasser nicht ungenau zitiert hat, geht aus allen andern Zitaten, denke ich, genügend deutlich hervor. Vergleicht man Nr. 18, das ausdrücklich als Zitat aus Eph bezeichnet ist, mit dem jetzigen Text, so ergibt sich, daß der Verfasser den Brief in einer stark abweichenden Form gelesen hat, für die in Hss. und Übersetzungen keinerlei Spur mehr vorhanden ist.

νυμφίων καὶ κεκλημένων καὶ τῶν υἱῶν τοῦ νυμφῶνος, λέγει
ὁ ἀπόστολος· αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

VII) 1 Thess.

21. 2, 19 [p. 311]: Καὶ μαρτυρεῖ αὐτὸς ὁ ἀπόστολος λέγων· Τίς ἡμῶν
ἐλπίς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως, εἰ οὐχὶ ὑμεῖς ἔμπροσθεν
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ;

VIII) 2 Thess.

22. 2, 3f. [p. 329]: Ἴδου καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει προφητεύων περὶ τῶν
ἐσχάτων καιρῶν· Μηδεὶς ὑμᾶς ἐξαπατάτω κατὰ μηδένα τρό-
πον, ὅτι ἰδοὺ, λέγουσιν, ἐλευσομένη ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου· ὅτι
ἐὰν μὴ προέλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄν-
θρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος,
ὑπεραρθήσεται ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ κέβασμα.
23. 2, 7f. [ib.]: Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ ἀπόστολος ἀπεκάλυπεν τὴν τε ἀπάτην
αὐτοῦ τὴν νῦν καὶ τὰ γενησόμενα λέγων· Τὸ δὲ μυστήριον
ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, μόνον δὲ ἄρτι ἕως ἐκ μέσου
γένηται ὁ κατέχων.¹ καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὁ
υἱὸς τῆς ἀπωλείας.
24. 2, 11 [p. 333]: ὥς καὶ ἔλεγεν ὁ ἀπόστολος· Διὰ τοῦτο πέμψει
αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης ἵνα πιστεύσῃ τῷ ψεύδει
καὶ αὐτῷ κατακριθῶσιν.

IX) Hebr.

25. 4, 12 f. [p. 317]: Ὡς καὶ ὁ Παῦλος λέγει· Ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ
καὶ τομώτερος ὑπὲρ πάσαν μάχαιραν δίστομον, διϊκνούμενον²
μέχρι μερισμοῦ πνεύματος καὶ σαρκός, μέχρι ἁρμῶν τε καὶ
μυελῶν, καὶ κριτικός ἐστιν ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας·
καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, ἀλλὰ πάντα ἐμ-
φανῆ ἐνώπιον αὐτοῦ, ὅτι γυμνοὶ καὶ τετραχηλισμένοι ἐσμέν
ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ἕκαστος ἡμῶν λόγον αὐτῷ ἀποδιδόναι.
26. 5, 14 [ib.]: Καὶ πάλιν λέγει (sc. Παῦλος; vorausgeht Nr. 4)· Τελείων
ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφὴ τῶν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα εἰς
διακρίναι τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθόν.

¹ Der Text hat *h2hwn* = δυνατός. Offenbar verstand der Syrer ὁ κατέχων so, wie auch in der Peš. *ܡܕܝܬܐ* steht. Genauer hat die armenische Bibel: *որ պիժմի ունի*.

² Im Text stehen drei Synonyme, die alle „hinkommen“ bedeuten; statt der Infinitive ist überall das Partizip zu lesen, also für *հասանել*: *հասանեալ* etc.

Diese vollständige Zusammenstellung der Zitate aus den Briefen¹ zeigt, daß der Verfasser offenbar in seinem NT nur die Briefe des Paulus besessen hat und zwar unter ihnen als paulinisch den Hebräerbrieff. Auf die Benutzung der katholischen Briefe weist keine Spur hin, so daß sie schwerlich zu dem von dem Verfasser anerkannten Schriftenkreis gehört haben werden. Vielmehr ist Paulus für ihn — wie das ja auch sonst nachweisbar ist — schlechthin ὁ ἀπόστολος, wie er in den Zitationsformeln zumeist genannt wird. Auffallend und bemerkenswert ist die Bezeichnung ὁ ἀπόστολος καὶ ὁ προφήτης, die urchristliche Vorstellungen nachklingen läßt. Sie ist um so bemerkenswerter, als der Verfasser von den Worten der alttestamentlichen Propheten in seiner Schrift einen überreichen Gebrauch macht und zuweilen ganze Kapitel aus ihnen wörtlich anführt. Über die Schätzung, in der die paulinischen Schriften bei dem Verfasser stehen, belehren die Zitationsformeln. Es steht außer Zweifel, daß für ihn der Apostel Autorität ist. Aber er scheint sie doch deutlich von den als erste Autorität angesehenen und angeführten Stellen des AT's und den Herrenworten zu unterscheiden. Wenn er [Nr. 8] den Gedanken ausführt, daß wir das Urteil über unsere sittliche Qualität nicht nach unserer eigenen Einsicht bilden dürfen, sondern nur nach dem Bild, das wir aus dem Spiegel der hl. Schrift über uns selbst gewinnen, und wenn er dann diesen Gedanken durch ein Pauluswort erläutert [1 Kor 13, 12?], nach dem wir die Herrlichkeit des Herrn jetzt nur wie in einem Spiegel sehen so ist das Zitat wenig geschickt gewählt; aber es scheint zu beweisen, daß für den Verfasser die Briefe des Paulus eben nicht zu den hl. Schriften gehören, vielmehr von diesen scharf getrennt werden. Dazu stimmt auch, daß [Nr. 16] Paulus als Leser der Psalmen und Evangelien hingestellt wird. Wenn Paulus das Psalmwort [Ps 118, 22] von David oder aus den Evangelien durch Lektüre gewonnen hat, so kann in der Vorstellung des Verfassers der Apostel keine den beiden gleichzuachtende Autorität gewesen sein.

Somit ergibt sich aus kanongeschichtlichen Gründen eine Bestätigung des Resultates, zu dem die Erörterung des von dem Verfasser benutzten Evangelientextes hingeleitet hat. Heilige Schrift sind für ihn außer dem AT nur die vier Evangelien. Daneben kennt und benutzt er eine Sammlung der paulinischen Briefe, von denen namentlich der

¹ Die Anspielungen, bei denen er die Worte in seinen eigenen Text verwebt, oder bei denen er, ohne genau zu zitieren, auf paulinische Stellen hinweist, lasse ich absichtlich beiseite. Aus ihnen wäre nichts zu entnehmen, was sich nicht schon aus den direkten Zitaten ergäbe.

Epheserbrief in einer, von der jetzigen sehr stark abweichenden Gestalt,¹ gestanden hat und zu der auch der Hebräerbrief gehörte. Von einer Benutzung der katholischen Briefe und der Apokalypse fehlt jede Spur. Das aber ist die Situation, die in den berühmten Worten der Akten der Scilitanischen Märtyrer [c. 17] ausgedrückt ist, die als den Inhalt der konfiszierten Bücherkapsel angeben: libri (d. h. γραφαί, oder wie der Grieche übersetzt βιβλοι) et epistulae Pauli viri iusti. Auch diese Spur weist demnach auf das Ende des 2. Jahrhunderts.

Die Benutzung des Hebräerbriefes als eines paulinischen Schriftstückes ermöglicht nun auch, die Heimat der Schrift noch genauer zu bestimmen. Sie muß im Südosten entstanden sein, da nur dort im 2. Jahrhundert die Tradition von einem paulinischen Ursprung des Briefes bestand oder wenigstens aus Pantänus, Clemens und Origenes sicher nachweisbar ist.² Zeugnisse über die Stellung der Kirche in Syrien oder dem griechischen Osten sind leider nicht mehr vorhanden. Das Abendland hat den Brief dem Paulus von jeher abgesprochen und daher auch zunächst nicht im Kanon gehabt. Aber bei den engen Beziehungen, die zwischen Ägypten und Palästina bestanden haben, wird man es zum mindesten als möglich ansehen dürfen, daß auch hier das Urteil der Alexandriner in Geltung stand. Die in Palästina gehaltenen Homilien des Origenes über den Hebräerbrief [Euseb, h. e. VI, 24, 11 ff.], die man doch nicht mehr, wie es auch Zahn tut, als alexandrinisches Zeugnis verwerten sollte, setzen mit den aus den Stilunterschieden hergeleiteten Gründen, die gegen paulinische Abfassung sprechen, voraus, daß die Hörer jener Homilien auch an diesen Ursprung glaubten. Allerdings geht auch aus den Worten mit Sicherheit hervor, daß diese Ansicht in der Kirche keine allzuweite Verbreitung gefunden hatte. Aber den Kreis ihrer Geltung wird man etwas weiter ziehen dürfen. Es wird daher offen zu lassen sein, ob die Schrift in Ägypten oder ob sie in Palästina oder in dessen Nachbarschaft entstanden ist. Alexandrinischen Ursprung scheint die Beschaffenheit des Evangelien- und Episteltextes auszuschließen, so daß eher palästinische oder antiochenische Herkunft anzunehmen sein möchte.

¹ Auf die sehr interessante Frage nach der Textgestalt der Briefe hier näher einzugehen verbietet der Raum. Allein die Bemerkung mag gestattet sein, daß nur 2 Th in einer mit der jetzigen übereinstimmenden Form angeführt wird. Bei allen andern Zitaten liegen mehr oder weniger starke Abweichungen vor.

² Es genügt, auf die eingehende Erörterung bei Th. Zahn, Einleitung in das NT. 2, § 45 zu verweisen.

Der Inhalt der Schrift dürfte dieser Bestimmung des Alters und der Herkunft nicht widersprechen. Zwar nimmt der Verfasser, um das Bild vom Bau auf die Christenheit und den christlichen Glauben zu deuten [p. 262], den Mund recht voll. Ὁμοία ἐστὶν (sc. ἡ πίστις) οἰκοδομῇ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅτι ὥσπερ οἰκοδομῇ συλλέγεται ἐκ πολλῶν λίθων καὶ ἐκ μερῶν συναρμόζεται καὶ εἰς ἓνα οἶκον γίνεται, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐκ πολλῶν ἐθνῶν καὶ πολλῶν γλωσσῶν καὶ πασῶν βασιλειῶν καὶ πάντων νοημάτων συλλεγόμεθα καὶ γινόμεθα μία καρδιά, τέλειος λαός, κλητὴ ἁγία, κατοικία θεοῦ. Aber gerade diese Ausdrücke lassen sich in der für die Schrift in Anspruch genommenen Zeit reichlich belegen.¹ Es ist ein Lieblingsgedanke Justins, daß die Christen aus jedem Menschengeschlecht herkommen, daß sie [dial. 117] aus allen Völkern, welchen Namen diese auch führen mögen und welcherlei Wohnsitze sie haben, im Namen Jesu zu Gott beten. Ähnlich redet Irenäus [I, 10, 2], Clemens Alex. [Strom. VI, 18, 7], Tertullian [Apol. 37] u. v. a. Wir haben es also hier mit einem geläufigen apologetischen Gedanken zu tun, der seine erste Wurzel in der Theorie hatte, daß das Evangelium auf der ganzen Welt verbreitet sein müsse,² und der daher über die tatsächlichen Verhältnisse nichts aussagt.

Andeutungen über die Lage der Christenheit, aus denen Anhaltspunkte für die Datierung der Schrift zu gewinnen wären, sind spärlich, fehlen aber doch nicht ganz. In der Auslegung des Bildes vom Hirten und der Herde bemerkt der Verfasser folgendes [p. 302 f.]:

Καὶ ὥσπερ ὁ ποιμὴν ὃς αὐτὸς προέρχεται ἔμπροσθεν τῶν προβάτων πανταχοῦ εἰς τραχεῖα καὶ εἰς εὐθεία, εἰς τὰ ὄρη καὶ εἰς τὰς κοιλάδας, εἰς τὴν ἔρημον καὶ εἰς τὰς λίμνας τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς πάντα, ἃ ἐδίδαξεν ἡμᾶς, αὐτὸς πρῶτον 5 ἐποίησεν. Εἰ ἐδίδαξεν ἡμᾶς λέγων [Mt 5, 3]· „Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι“, αὐτὸς ἐπτύχευεν ἔμπροσθεν ἡμῶν, ὥσπερ καὶ ὁ ἀποστολος λέγει ἐν τῇ β' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ [8, 9]· Οὐ γινώσκετε κτλ. [s. o. S. 258, Nr. 13]. Καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς [Mt 8, 31 c. Par.] ὁ κύριος ἡμῶν, ὅτι ἐλοιδορεῖτο καὶ ἀπεκτείνετο δι' ἡμᾶς. Καὶ εἰ εἶπεν 10 [Mt 5, 11]· „Μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίωσιν ὑμᾶς καὶ εἴπωσιν ῥήμα πονηρὸν περὶ ὑμῶν“, τὸ πρότερον ὠνειδίσθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καίπερ εὐεργέτου ὄντος παντὸς ἀνθρώπου ἐγγίζοντος αὐτῷ. καὶ εἰ ἐδίδαξεν [Mt 10, 39 c. Par.], ὅτι ἐὰν ἀποθάνωμεν ζήσομεν, αὐτὸς ἀπέθανεν ἔμπροσθεν ἡμῶν καὶ ἡγέρθη ἐκ νεκρῶν. καὶ εἰ ἐπηγγείλατο ἡμῶν

¹ Vgl. die von Ad. Harnack, D. Mission², 2, 1906, 5ff. über die Ausbreitung gesammelten Quellenzeugnisse.

² Harnack, a. a. O. 2, 18f.

15 [Mt 22, 44 c. Par.] ὅτι καθιζόμεθα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, αὐτὸς ἀνήλθεν πρὸ ἡμῶν εἰς τὴν ἄνω βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ἐν παντί αὐτὸς ἡμῖν κατηύθυνεν τὴν ὁδὸν ὥσπερ ποιμὴν προερχόμενος.

Hier (Z. 8 ff.) ist deutlich mit der Möglichkeit des Martyriums gerechnet. Aber die Art, wie davon die Rede ist, scheint doch zu beweisen, daß tatsächlich im Augenblick für die Christen keine Gefahren bestanden. Die Nachfolge Jesu besteht für den Verfasser einerseits in der Armut, andererseits in der Leidensfreudigkeit, die begründet ist in der Gewißheit der Auferstehung. Das mutet sehr altertümlich an. Die Nachfolge Jesu wird dann im nächsten Abschnitt noch einmal besonders in einem andern Sinn behandelt:

Καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι πάντα τὰ πρόβατα μετὰ τὰ ἴχνη τοῦ ποιμένος βαδίζει εἰς πάντα τόπον καὶ πρόβατον δ' ἐπλανήθη ἀπὸ τούτων τῶν προβάτων καὶ ἀπὸ τῶν ἰχνῶν τοῦ ποιμένος σπαράσσεται καὶ γίνεται βρώμα λύκων ἀρπάγων καὶ θηρίων πεινῶντων. οὕτως
5 καὶ ἡμεῖς· πᾶσα ἡ ἐκκλησία τὸ πρόβατον οὕσα μετέρχεται τὰ ἴχνη καὶ ὅστις χωρίζεται ἀπὸ τοῦ ποιμνίου τῶν προβάτων καὶ πλανᾶται ἀπὸ τῶν ἰχνῶν τοῦ ποιμένος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔρχεται εἰς φθορὰν καὶ εἰς σφαγὴν καὶ εἰς τιμωρίαν πυρός. Καὶ πᾶσα ἐκκλησία ἀκολουθεῖ τῷ καλῷ ποιμένι καὶ cὺν αὐτῷ συλλέγεται εἰς τόπους τῆς ζωῆς.

Die Stelle ist wichtig, weil sie ein Licht auf den Kirchenbegriff des Verfassers fallen läßt. Wer sich von der Kirche trennt, gerät in die Klauen der wilden Tiere, d. h. der Häretiker. Denn nur in der Kirche kann man den Spuren Jesu folgen, weil nur sie diesen Spuren folgt. Wer die Spuren Jesu verläßt, verfällt in Irrtum und kommt dadurch in das Verderben.¹ Die Kirche ist demnach für den Verfasser noch nicht die Heilsanstalt, die allein im Besitz der lebenspendenden Sakramente ist, so daß derjenige, der sich von ihr trennt, damit dieser Lebenskräfte verlustig ginge, sondern ihre Stärke beruht darauf, daß in ihr das Vorbild Jesu Gestalt gewinnt. Die Seligkeit hängt nicht an Kirche, Sakrament und Glaube, sondern an der Nachfolge Jesu. Mit andern Worten: für den Verfasser existiert der katholische Kirchenbegriff noch nicht. Er kennt zwar den Ausdruck ἐκκλησία καθολική sogut wie ihn Ignatius [Sm 8, 2] gekannt hat. Sie ist ihm [p. 330] das wahre Juda, da sie aus dem Geschlechte Judas stammt, und darum heißen ihre Glieder auch Hebräer. Sie ist notwendig, weil sie das Wort Jesu [Mt 12, 30] zu erfüllen hat, daß „wer nicht sammelt, zer-

¹ Damit läßt sich vergleichen, was Hermas [v. III, 7, 1] von denen sagt, die den rechten Weg verlassen, daß sie in die Wüste geraten und dort umkommen.

streut“, und ihre Aufgabe ist, Mission zu treiben, die Völker zu lehren, zu überzeugen und Verkündiger des Evangeliums hinauszusenden, bevor das Ende und die letzte Verwirrung durch die Irrlehrer kommt, die eine Scheidung der Geister herbeiführen wird. Es ist sehr bezeichnend für den Verfasser, wie er hier das Wesen der Kirche, frei von aller Kirchenpolitik rein eschatologisch zu bestimmen sucht. Daß eine solche Sprache im 3. Jahrhundert noch möglich wäre, ist mir sehr unwahrscheinlich, und so dürfte auch hierdurch das Ergebnis, daß die Schrift dem Ende des 2. Jahrhunderts angehört, bestätigt werden.

Der Moralismus, der in dem Kirchenbegriff des Verfassers zum Ausdruck kommt, ist für sein ganzes Christentum bezeichnend. In der Deutung des Bildes vom Bau, das auf die Christenheit bezogen wird, findet sich [p. 263] folgende Ausführung:

Οὐ δέον ἡμᾶς ἀμεριμνᾶν τούτονι τὸν τρόπον, ὅτι οἰκοδομοῦμεν τὴν πίστιν ἀγρυπνίᾳ, ἀγισχύνη, τῷ δόματα διδόναι, καὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἐπισκέπτεσθαι καὶ τοὺς ἀδελφοὺς ἀγαπᾶν, λατρεῖα θεοῦ, τῷ διελθεῖν διὰ τῆς πύλης τῆς ἐκκλησίας, τῷ πολλάκις ἐν δεήσειν
 5 μένειν καὶ τῷ διαλογίζεσθαι τὰς ἐννοίας τῶν γραφῶν. Κἂν περὶ ἐνὸς τούτων ἀμερίμνοι ᾤμεν, οὐκ οἰκοδομεῖται ἡ πίστις ἡμῶν. Ἀλλ' ὅνπερ τρόπον οὗτοι ὧν ἐστὶν ἡ οἰκοδομή, οὐ νυστάζουσιν, ὥσπερ Δαυὶδ λέγει [Ps 131, 4 f.]. Οὐκ ἔδωκεν ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου, οὐδὲ νυσταγμὸν τοῖς βλεφάροις μου, ἕως οἰκοδομῶ τὸν ναὸν κυρίου
 10 καὶ τόπον ἀναπαύσεως θεοῦ Ἰακώβ, οὕτως καὶ ἡμᾶς τρέχειν δεῖ ἐν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἀγρυπνεῖν ἐν τῇ νυκτὶ ἐν δεήσει καὶ αἰτήσει, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐποικοδομηθῶμεν ἐπὶ θεμελίου τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὥσπερ καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει [Eph 2, 20]. Εἰ γὰρ οἱ ἐπιγείους οἰκίας οἰκοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῷ πόνῳ παραδιδόασιν, ἵνα ποιῶσιν
 15 ἑαυτοῖς κατοίκησιν ἐπίκαιρον, ἡμεῖς δὲ σκὴνωμα αἰώνιον τῶν ψυχῶν ἡμῶν, πόσω μᾶλλον ἄξιόν ἐστιν πονεῖν ἡμᾶς καὶ ἐργάζεσθαι;

Καὶ ὥσπερ οἱ οἰκοδομὴν οἰκοδομοῦντες οὐδέποτε αἰσχύνονται, ὅταν τις βλέπῃ αὐτοὺς συλλέγοντας καλάμους καὶ σχίζοντας ξύλον καὶ πέτρας ἐκκόπτοντας καὶ λίθους βασιτάζοντας καὶ ἀποκαλύπτειν
 20 τὰ ἔργα αὐτῶν οὐκ ἰσχύουσιν, οὕτως οὐκ ἔστιν ἡμᾶς αἰσχύνεσθαι τούτοις τοῖς ἀγαθοῖς καὶ καλοῖς καρποῖς, οὓς οἰκοδομοῦμεν, οὐδ' ἔξεστιν ἡμᾶς ἀποκρυπτομένους διελθεῖν διὰ τῶν πυλῶν τῆς ἐκκλησίας καὶ ἐπισκέπτεσθαι τοὺς ἀσθενοῦντας καὶ δόματα διδόναι καὶ ἐν δεήσει ἐμμένειν καὶ νηστείας τηρεῖν. Καὶ ὅστις ἂν ἐπαισχυνθῇ τούτοις,
 25 οὐ δύναται γενέσθαι ὕλη τῆς θείας οἰκοδομῆς.

Die Betätigung des Glaubens ist für den Verfasser: Wachsamkeit gegenüber den Häretikern, Heiligkeit des Wandels, Barmherzigkeit

gegenüber Armen und Kranken, brüderliche Gesinnung, Gottesdienst, Kirchenbesuch,¹ Gebet, Fasten und Betrachtung der Gedanken der hl. Schrift.² Aber er kennt auch schon solche Christen, die sich solcher Werke schämen, die nicht gesehen werden wollen, wenn sie den Gottesdienst besuchen oder sich um die Armen kümmern, nicht aus der sittlichen Scheu, die auch die Linke nicht wissen läßt, was die Rechte tut, sondern aus Furcht und Feigheit. Wer sich dessen schämt, paßt nicht als Material zu dem Bau Gottes. Das Bild, das den Verfasser geleitet hat, zeigt große Verwandtschaft mit dem Bild vom Turmbau bei Hermas [v. III; s. IX], ohne daß sich engere Berührungen nachweisen ließen oder daß sonst die Abhängigkeit von Hermas deutlich würde.

Aus allem, was bisher ermittelt ist, ergibt sich meines Erachtens der Schluß, daß wir es bei dieser Schrift mit einem Werk des ausgehenden 2. Jahrhunderts zu tun haben. Es stammt aus einer Zeit, in der zwar noch Verfolgungen möglich waren und daher die Christen jederzeit mit einem gewaltsamen Tode rechnen mußten, in der aber augenblicklich für die Kirche keine Gefahr bestand, sondern der Glaube sich ruhig ausbreiten konnte. Die Folgen der Friedenszeit machten sich in der Betätigung des Glaubens seitens der Christen geltend. Die alten Tugenden kamen in Abgang; man begann sich der öffentlichen Betätigung des Glaubens zu schämen, mied die Versammlungen, wurde laß in den regelmäßigen Gebetsübungen. Darum muß der Verfasser suchen, die Gewissen zu schärfen. Die aus der Betrachtung des Textes und aus Gründen der Kanongeschichte erhobenen Gründe, die für eine Abfassung im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts sprechen, erfahren hierdurch eine Verstärkung. Ist jener Ansatz richtig, so möchte

¹ Ob im Grundtext wirklich διελθεῖν διὰ τῆς πόλεως τῆς ἐκκλησίας gestanden hat, möchte ich dahingestellt sein lassen. Im Syrischen wird dagestanden haben: ܕܝܠܬܝܢ ܕܝܠܬܝܢ ܕܝܠܬܝܢ, welchen Ausdruck Payne-Smith, Thesaurus Syr. 2, 4505 aus Assemani, Bibl. Orient. 1, 49 belegt. Hauck, Real-Enzykl.³ 10, 199, 776, 30 ff. zeigt, daß für Clemens und Tertullian die Bezeichnung des gottesdienstlichen Raums durch ἐκκλησία geläufig war. Sachlich macht der immerhin etwas gespreizte Ausdruck daher keine Schwierigkeiten. Daß vom Besuch der gottesdienstlichen Versammlung und nicht etwa vom Eintritt in die christliche Gemeinde die Rede ist, dürfte aus der Zusammenstellung mit λατρεία θεοῦ hervorgehen. Aber möglich wäre auch eine übertragene Bedeutung des Ausdruckes.

² Bezeichnend ist auch das Sündenregister, das der Verfasser p. 273 aufgestellt hat: πορνεία, ἀκαθαρσία, εἰδωλολατρεία, δόλος, φθόνος, πικρία. Da es nicht einfach einem der biblischen Lasterkataloge entnommen ist, zeigt es wohl die Sünden, die in der Gemeinde besonders im Schwange waren.

die Schrift etwa in die Zeit des Commodus zu setzen sein, für welche die angeführten Merkmale stimmen dürften.

Es fragt sich nun noch, ob sich etwas genaueres über den Ursprung der Schrift ermitteln läßt. Wie oben [S. 244] gezeigt wurde, ist der armenische Text aus einer syrischen Vorlage geflossen. Diese syrische Vorlage kann aber aus inneren Gründen, wie ebenfalls bemerkt wurde, nicht das Original sein, sondern muß selbst schon eine Übersetzung darstellen. Das ergibt sich vor allem aus der Form der Bibelzitate. Soweit wir wissen, hat die syrische Kirche bis in das 5. Jahrhundert hinein das Diatessaron als Evangelientext gebraucht.¹ Wäre die Schrift ein syrisches Original, so müßte sie also, wenn sie aus älterer Zeit stammte, das Diatessaron benutzt haben. Es ist oben [S. 252 f.] nachgewiesen, daß dies nicht der Fall ist. Wer diesen Schluß nicht gelten lassen will, müßte zum mindesten zeigen, daß der in der Schrift benutzte Evangelientext eine enge Verwandtschaft mit dem Evangelion da-Mepharresche erkennen läßt. Aber auch das ist nicht der Fall. Es bestehen gewisse Verbindungen, aber sie sind nicht der Art, daß man etwa sagen könnte: der in der Schrift vorliegende Text verhält sich zur *vetus Syra*, wie die beiden Handschriften dieser zueinander. Vielmehr liegt ein total abweichender Text vor, der vor jeder kritischen Bearbeitung, wie sie in Rom (Tatian) und Alexandrien stattgefunden haben wird, aufgewachsen sein muß. Die Verwandtschaft mit der *vetus Syra* erklärt sich einfach so, daß diese wie die *Itala* Reste dieses vor der Diorthose verbreiteten Textes bewahrt hat. Daher kann ein syrischer Ursprung der Schrift nicht in Frage kommen. Sie ist ein Übersetzungsprodukt wie auch die syrische *Didaskalia* und das Buch von den Gesetzen der Länder, das den Namen des Bardesanes trägt.²

Bei einer Schrift, die wie die unsere von jeder Tradition verlassen ist, wird man sich hüten müssen, mehr wissen zu wollen, als sie selbst verrät. Die folgenden Bemerkungen wollen daher auch nicht mehr sein, als ein schüchterner Versuch. Es ist im Grunde auch ziemlich gleichgültig, ob für die Schrift ein Name und ein Verfasser gefunden wird. Denn daß die Überschrift, die sie jetzt trägt: 'ἐρμηνεία

¹ S. F. Crawford Burkitt, *Urchristentum im Orient*, deutsch v. E. Preuschen, 1907, 25—51.

² Das dürfte F. Schulthess, *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft* 64, 1910, 91—94 erwiesen haben.

τοῦ εὐαγγελίου' nicht ursprünglich ist, zeigt der Inhalt. Das ist nur eine Verlegenheitsauskunft, die, nachdem samt dem Verfasseramen auch die alte Überschrift verloren gegangen war, dem Werk doch eine Bezeichnung verschaffen sollte. Daß es dem Verfasser nicht darauf ankam, einen Evangelienkommentar zu schreiben, sondern daß er vielmehr durch die Besprechung einer Anzahl von Stellen aus den Evangelien die Unhaltbarkeit von Marcions schroffem weltfeindlichen Dualismus nachweisen wollte, ergibt sich schon aus den im Vorstehenden angeführten Proben. Die Welt und die Materie kann nicht durchaus schlecht sein, wenn sie von Jesus in den Gleichnissen als Bild geistiger Wahrheiten, als Sinnbild des Glaubens, der christlichen Lehre verwertet wird. Und das Evangelium kann nicht als etwas schlechthin Neues in die Welt eingetreten sein, wenn seine Gedanken sich mit denen der hl. Schrift, dem AT. berühren. Daraus, daß das Gerippe der Schrift, dem Plane des Verfassers entsprechend, durch Zitate aus den Evangelien gebildet wird, leitete der armenische Übersetzer oder ein Abschreiber oder irgendwer sonst das Recht her, das Werk eine Evangelienauslegung zu taufen.

Da Alexandrien als Ursprungsort oder Ägypten als Ursprungsland nicht in Betracht kommen dürfte [s. o. S. 262], bleibt nicht viel Raum zur Vermutung übrig. Es hat viel Verlockendes, in diesem Werk die von Euseb [h. e. IV, 24] genannte¹ und zu seiner Zeit noch erhaltene Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion zu erkennen. Die Schriftbenutzung: AT., Evangelien, paulinische Briefe, ist ähnlich, wenschon Harnack auf Grund der Bücher gegen Autolykus zu etwas abweichenden Schlüssen gekommen ist,² Schlüssen, die bei der Dürftigkeit des Materiales und dem besonderen Zweck jener Streitschrift nur mit aller Behutsamkeit gezogen werden konnten. Die Vermutung ist um so verlockender, als sie vielleicht auch das Rätsel löst, das der von Hieronymus gekannte und benutzte Evangelienkommentar unter dem Namen des Theophilus³ bietet. Hieronymus hat Zweifel an der Echtheit des Werkes angedeutet, die ihren Grund in stilistischen Unterschieden hatten. Er hat auch Andeutungen über den Charakter des Werkes gemacht (*quatuor euangelistarum in unum quis dicta com-*

¹ Euseb schreibt: ὁ γὰρ τοι Θεόφιλος σὺν τοῖς ἄλλοις κατὰ τούτων στρατευόμενος δῆλός ἐστιν ἀπὸ τινος οὐκ ἀγεννῶς αὐτῷ κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένου λόγου δε καὶ αὐτὸς μεθ' ὧν ἄλλων εἰρήκαμεν εἰς ἓτι νῦν διαδέσεται.

² A. Harnack, Ztschr. f. KG. 11, 1890, 1—21.

³ Hieron., de uiris inl. 25; ein Stück ist zitiert ep. ad Algas 121, 6. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. 1, 1893, 498 f.

pingens), wonach der Kommentar nicht die vier Evangelien getrennt behandelte, sondern nach Art einer Harmonie. Die Rätsel würden sich lösen, wenn man annehmen dürfte, daß die in armenischer Übersetzung erhaltene Schrift das Werk gegen Marcion ist, dessen exegetisches Material die Grundlage zu einem Evangelienkommentar abgab, der den Namen des Theophilus erhielt. Aus diesem Kommentar — nicht aus der ursprünglichen, antimarcionitischen Schrift — stammt das von Hieronymus aufbewahrte Bruchstück, das eine eigentümliche Auslegung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter bietet.

Allein es ist besser, den schlüpfrigen Boden solcher Kombinationen nicht zu betreten und sich lieber mit dem Erreichbaren zu begnügen. Auch wenn es nicht mehr möglich ist, die Lücke, die vor dem Werke klafft, auszufüllen, ist genug erreicht. Die Stürme der Zeiten haben die unersetzlichen Dokumente aus den Kämpfen mit der Gnosis bis auf das große Werk des Irenäus weggefeht. Ich kann zufrieden sein, wenn es mir gelungen ist, wenigstens eines davon wieder ans Licht zu ziehen. Die nächste Aufgabe wird dann die sein, das Werk durch eine vollständige Übersetzung weiterer Untersuchung zugänglich zu machen und damit die Probe darauf zu liefern, ob hierdurch wirklich ein dunkles Kapitel der altchristlichen Literaturgeschichte erhellt werden kann.

Das Messiasium Jesu.

Von **Ferdinand Kattenbusch** in Halle.

Die Jesusforschung ist je länger je komplizierter geworden. Sie ist noch längst nicht am Ziele, wird vielleicht nie ganz zum Ziele kommen. Das Material, das die Evangelien bieten, ist nur unter einer Fülle von Gesichtspunkten zu würdigen. Daß es nicht kurzerhand und gleichmäßig für echtes Gestein der Geschichte des wirklichen Jesus zu halten ist, weiß heutzutage jeder. Wenn es doch nur „Trümmerstücke“ dieser Geschichte böte! Aber es bietet Stücke, an denen deutlich die Hand des Steinmetzen zu erkennen ist. Und viel Mörtel. Dennoch läßt sich ein Bild von dem Manne, dessen Name auf jedem dieser Steine steht, bei ruhigem Sinnen und Wägen wohl herstellen. Es macht keinen rechten Historiker irre, daß bei jedem Sinnen und Wägen neue Züge bemerkt werden, daß die Forscher vielfach sehr verschiedene, zum Teil entgegengesetzte Eindrücke gewonnen haben. Je größer jemand gewesen, um so weniger hat er sich ausgeklügelt. Auch Jesus hat das nicht getan. Man merkt doch, daß es einen Grundzug in ihm gibt. Er hat sogar eine „Formel“ für sich gehabt: er glaubte, wußte, daß er der Messias Israels sei. Man hat auch das in Zweifel gezogen. Jedes Blatt der Evangelien freilich verkündet es. Man hat doch mit Recht auch darauf die Frage gerichtet, ob das nicht bloße „Deutung“ der Gemeinde sei. Gewiß steckt viel von solcher in den Erzählungen der Evangelien, in der Form, in der sie Worte Jesu überliefern. Manches Stück, das ehemals unbeschens als Urgestein hingenommen worden, ist der neueren Forschung fast zu Stuck geworden. Im einzelnen wird ja vieles noch lange oder stets eine offene Frage bleiben. Man gestatte mir als Systematiker — ich bin nicht Exeget von Fach, eher Historiker, auch das nur im „Nebenamt“ — einige Beobachtungen über das „Messiasium Jesu“ vorzutragen. Ich meine, daß ein Systematiker (Dogmatiker, Ethiker) in seiner Werkstatt auch Requisite zur Jesusforschung besitzt. Vielleicht gelingt ihm das „Zusammenschauen“ leichter als einem, der „bloß“ Historiker (Exeget) ist. Die Evangelien fordern auf (selbst Joh 20, 31), Jesus

überall als „Messias (Christos)“ zu verstehen. „Nehmt alles nur in allem“, das ist stillschweigend die Voraussetzung ihrer Schilderung Jesu als Messias. Kann man die Probe machen, daß sie ein Recht zu dieser Voraussetzung hatten? Läßt „Alles“ sich zu „Allem“ fügen, kommt ein glaubliches Messiasbild zustande, wenn wir — unter Ausschaltung alles dessen, was nur „Kunst“, „Zutat“ bei den Evangelisten ist — Steine und Steinchen, soweit es gehen mag, zu einem „Aufbau“ verwenden?

1. Wenn Jesus historisch der Messias gewesen, so hat er sich unzweifelhaft von den Propheten aus verstanden. Und ebenso unzweifelhaft hat er sich nicht nur von ihnen aus verstanden, gar sich nach ihnen konstruiert. Der einfache Gedanke, daß er der Messias sei, bedeutet, daß er ein „Erfüller“ war. Aber wo immer wir in der Geschichte einem solchen begegnen, hat er die Hoffnungen, die er befriedigte, auch enttäuscht. Auch Jesus hat enttäuscht. Sein Messiasium war nur wenigen verständlich, glaublich. Nur den „Unmündigen“. Aus ihnen ist dann freilich die Gemeinde erwachsen, die in ihm die „Weissagung“ so erfüllt gesehen hat, daß sie ihr nur wie ein Schatten erschien dem gegenüber, was in Jesus Wirklichkeit war. Der Messiasstypus, den Jesus darstellt, war ein unerwarteter, neuer. Er stellt das in den Weissagungen heraus, was lebendig werden konnte, wenn das Größte in ihnen sich verwirklichen sollte.

Jesus hat nach den Evangelien von zweierlei Weissagung gezehrt. Natürlich ist ihm „alle Schrift“, Moses und die Propheten, von Belang gewesen; er hat auch das Gesetz „erfüllt“. Aber zwei Propheten sind ihm insonderheit als Leitstern erschienen, Jesaias und Daniel. Das sind so merkwürdig ungleichartige Geister gewesen, daß viele den Eindruck haben, Jesus könne sie unmöglich zusammengefaßt haben. Man kann geradezu unterscheiden zwischen den Historikern, die Jesus überwiegend, wenn nicht lediglich von den „Jesaianischen“ Zügen in seiner Persönlichkeit aus verstehen (sie sind dann zum Teil daran irre geworden, daß er überhaupt seinem Grunde nach als „Messias“ zu verstehen sei; so z. B. Wellhausen) — oder die ihn (und, was so ziemlich dasselbe ist, seine Idee vom Kommen und der Art des Gottesreichs) von dem „Danielischen“ in ihm her deuten (besonders konsequent Schweitzer). In der Spannung des Jesaianischen und Danielischen liegt in der Tat der Knoten des Problems, das der Jesus der Evangelien uns aufgibt.

Es dürfte eine der echtsten Erzählungen sein, die wir Lk 4, 16 ff. lesen. Jesus hat schon eine Zeitlang „gelehrt“ und besonders in Kaper-naum „Wunder“ getan; seine φήμη war in ganz Galiläa erschollen.

„Und er kam nach Nazareth, wo er auferzogen war, und trat nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge ein und stand auf zum Lesen. Und es ward ihm das Buch des Propheten Jesaias gegeben, und da er das Buch aufrollte, stieß er auf eine Stelle, wo geschrieben stand: ‚Des Herrn Geist ist über mir, darum, weil er mich gesalbt hat, Armen die frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verkünden Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht, zu entlassen Verwundete in Freiheit, zu verkünden des Herrn angenehmes Jahr.‘ Und er rollte das Buch zu, gab es dem Diener und setzte sich, und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Er fing aber an zu ihnen zu reden: ‚Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren.‘ Und alle . . . wunderten sich über die wonnig huldvollen Worte (λόγοι τῆς χάριτος), die aus seinem Munde ausgingen.“ Der Vorgang ist nicht in jedem Worte historisch. Der τόπος bei Jesaias, auf den Jesus „stieß“, ist von Lukas frei zitiert: Jes 61, 1 u. 2, aber in einer Untermischung mit 58, 6. Das berührt die Tatsache nicht, daß Jesus sich speziell bei Jesaias zuvor verkündet gesehen hat. Es scheint nicht, als ob er in Nazareth ausdrücklich von sich als „Messias“ gesprochen habe; er scheint es dabei bewenden gelassen zu haben, daß er Vollmacht habe eintreten zu lassen, durch Wort und Tat in Vollzug zu setzen, was Jesaias nur angekündigt hatte, selbst nicht verwirklichen durfte. Von sich verkündet er, daß er, „über sich“ den „Geist des Herrn“ („weil“ gesalbt! ob Jesus das wirklich auf sich hat beruhen lassen? Das „weil“ entspricht auch dem hebräischen Text), den „Armen“, „Gefangenen“ usw. frohe Botschaft gebracht habe. Lukas weiß nichts Genaueres über den Verlauf der Predigt. Es scheint, daß das ἐν ὧν ὑμῶν andeuten soll, Jesus habe sich auf seine φήμη, die ja in Nazareth, wie überall ringsum, „gehört“ worden, bezogen. Oder gab es eine Tradition, wonach die Predigt in Nazareth als solche besonders erfreuend, tröstlich, verheißend gewesen sei? Der „Text“ war zufällig. Er bot Jesu doch die Möglichkeit, programmatisch zu reden. Es ist ja offenbar ungehörig, im eigentlichen Sinne von einem „Programm“ Jesu zu reden. Er hat immer den Geist „über sich“ gespürt und ihm überlassen zu geben, was die Stunde an Worten und Taten heische oder gestatte. Aber er konnte freilich auch in Einen Gedanken zusammenfassen, was er wolle, solle, könne. Und es ist doch nicht zufällig, wenn er auch dem Täufer Botschaft über sich zukommen läßt mit einem Hinweis darauf, daß sein Tun Jes 35, 7 „erfülle“ (Mt 11, 4. 5; Lk 7, 22).

In welchem Maße Jesus, indem er sich und sein Wirken von Jesaias aus zu bewerten anleitet, an seine Wunder gedacht hat, ist

nicht zu entscheiden. Natürlich sind sie ihm wichtig gewesen. Er hat sie ausdrücklich als einen Beweis dafür, daß „Gottes Herrschaft“ schon in den Vorboten bemerklich sei, und daß der „Geist“ durch ihn den Satan schon zu bändigen begonnen habe, geltend gemacht, Mt 12, 25 ff. Der Täufer hat keine Wunder getan. Wie sollte Jesus nicht auch sie als „Beweise“ seiner Messianität bewertet haben? Und das Volk fragt ja auch angesichts ihrer: „Ist dieser nicht Davids Sohn?“ Mt 12, 23. Aber sie sind ihm nicht die Hauptsache an seinem Können und Dürfen gewesen. Das sind ihm die Heilungen gewesen, die auf sittlichem Gebiete lagen. Wenn er die Werke des Teufels zu zerstören als seine Aufgabe erkannte, so hat er gewiß letztlich bei seiner Bestellung an Johannes auf die blinden, tauben, lahmen, aussätzigen, toten, „armen“ Seelen, denen er geholfen habe und helfe, als Zeugen seiner Messianität hingewiesen.

Wie hat er diesen „Seelen“ geholfen? Matthäus zitiert einmal Jes 42, 1—4 in einem Zusammenhange, wo ihm nur wichtig ist, daß Jesus „nach der Weissagung“ kein „Geschrei auf den Gassen“ von seinen Wundern gemacht wissen wollte, 12, 18 ff. Aber er zitiert die Stelle in extenso, so daß auch mit zum Ausdrucke kommt, wie barmherzig und nachsichtig Jesus als Messias gewesen, wie er auch die Weissagung „erfüllt“ habe, daß der Messias „das geknickte Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen werde“. Jesus „heilte“, wo er nur konnte, die Seelen durch Verzeihen, durch Güte. Und er hat sie durch „Belehrung“ über Sinn und Ernst des „Gesetzes“ zu heilen getrachtet. Und dadurch, daß er die Seinen beten lehrte und sie den „Vater“ in Gott zu erkennen in stand setzte.

Ich brauche Jesu Lehren nicht zu schildern. Niemand vermag das besser zu tun, als Harnack (im „Wesen des Christentums“) es getan hat. Ich meine doch betonen zu müssen, daß Jesus sich in seinem Lehren als Messias empfand. Das tritt meist nicht heraus in den Erwägungen über Jesu Messiasium. Die „Herrenmäßigkeit“ (ὡς ἑρουντων ἑχων Mt 7, 29), mit der er lehrte, sein stolzes „ich aber sage euch“, mit dem er jede andere Autorität (außer derjenigen Gottes) ablehnte, wenn er das Gesetz deutete, sein Hinweis darauf, daß er „gekommen sei“, das Gesetz zu „erfüllen“, ihm als dem Gotteswillen endlich die Bahn zu brechen — das alles verrät das Königsbewußtsein dessen, der mit dem Geiste „gesalbt“, also der „Messias“ war! Matthäus zitiert (wieder zunächst an Äußerliches denkend: die „kleinen“ Kongruenzen zwischen Jesu Erscheinen und einer „Weissagung“ sind ihm nun einmal speziell „beweisend“ für Jesu Messianität) 4, 14 ff.

das Wort Jes 8, 23 und 9, 1; er zitiert wieder so vollständig, daß anderes, als was ihn gerade auf die Stelle geführt, mit anklingt, diesmal, daß „das Volk, das im Dunkel saß, ein großes Licht“ gesehen. Er hat offenbar nur zufällig keine Gelegenheit gefunden, auch einmal Jes 11, 1 ff., das Wort von dem „Reis aus Isaais Stumpf“ zu zitieren und darauf hinzuweisen, wie auf Jesus „der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rats und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahvehs“ geruht habe. Sachlich hätte er, der die Logiaquelle vollständiger verwertet hat, als einer der andern Evangelisten, das füglich gekonnt. Daß Jesus selbst nur, wie auf Zufall, Jes 61, 1 und dagegen nicht, soweit wir sehen, Jes 11, 2 je für sich geltend gemacht hat, ist sittlich begreiflich. Es klänge wie Ruhmredigkeit und machte es zweifelhaft, ob er wirklich diesen „Ruhm“ hätte, wenn er Jes 11, 2 selbst auf sich angewendet hätte. (Es hat einige Schwierigkeit, ihm ein Wort wie Mt 11, 29b selbst zuzutrauen!) Aber wenn es richtig ist, daß Demut alles sieht, wie das Auge, nur sich selbst nicht — man kann das Wort anwenden auf die ganze Art echter Frömmigkeit —, so ist Jesus, angesichts des Inhalts seiner Lehre, um so mehr gewährleistet als derjenige, der sich in Jes 11, 2 sehen durfte. Er war der Messias im Sinn solcher Weissagung des Jesaias! Nur eben er selbst konnte kaum „vor den Menschen“ über sich nach Jesaias mehr bezeugen, als was er in Nazareth bezeugt hat (oder worauf er den Täufer hinwies)!

Ich habe bei sehr feinsinnigen Theologen zwei Ideen gefunden, die ich für unbegreifliche Mißverständnisse halte. A. Schweitzer („Von Reimarus zu Wrede“, 1906, S. 348 ff.) meint, Jesus habe neben dem, daß er das Ende verkündigte, nur noch „Bußpredigt“ geübt, nicht positive, prinzipielle Lehre vom Guten. Wie man das angesichts auch nur der Bergpredigt denken kann, ist mir unverständlich. Schweitzer hat sich nach meinem Urteil ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er Jesus wieder ganz als Messias würdigt. Aber er sieht in ihm einen starr „dogmatischen“, überall von einem Programm beherrschten Mann. Was das „Messiasdogma“ fordert, das „erfüllt“ Jesus ohne mit der Wimper zu zucken in unheimlicher Konsequenz. Er ist für Schweitzer der einsam Große, der es gewagt, das Messiasdogma in all seiner transzendentalen, eschatologischen Erhabenheit auf sich zu nehmen, um das Ende herbei zu zwingen. Er wagt es zuletzt, in die Speichen des Rades der Weltgeschichte mit hastigem, schwerem Griff einzugreifen, natürlich ist er dabei zermalmt, zerfetzt worden von diesem Rade. Für eine solche Auffassung Jesu mag es sich wie von selbst verstehen, daß seine, Jesu, sittliche Predigt nur Bußruf war. Der Inhalt

dieser Predigt ist tatsächlich nirgends „nur“ Bußruf, überall Anleitung zu „positiver“ Gerechtigkeit, neuem, rechtem Verständnis des als „unvergänglich“ gedachten Gesetzes. Wernle hat geglaubt behaupten zu müssen, man könne die Tatsache nie genug betonen: die „Moral“, auch die allerhöchste, sei für Jesus „nie das Zeichen des Gottesreichs“, sondern stets nur die „gegenwärtige Bedingung für den künftigen Eintritt in dasselbe“. („Die Reichgotteshoffnung usw.“, 1903, S. 44.) Ich meine, daß man gar nicht betonen kann, im Reiche Gottes sei für Jesus (nicht „die Moral“, wohl aber) die „Gerechtigkeit“, das Gute, die Liebe zwischen Gott und den Menschen, der Menschen unter sich, die Luft, die man atme. Nicht „durch“ Moral „kommt“ man ins Gottesreich. Wernle hat ganz recht (a. a. O.): „Soweit der Jünger auch kommt im sittlichen Streben, er ist deshalb (sic!) nie im Gottesreich, sondern nur auf dem Weg dahin.“ Aber wo Gott und der Himmel ist, wo Gott der „König“ ist, wo seine βασιλεία verwirklicht sein wird, da ist eben nicht bloß „sittliches Streben“, sondern sittliches Können und Genießen: Da ist „erfüllt“, da ist Lebenselement, was ohne Gottes eigenes Eintreten in den Kreis der Seinen, seines „Volks“, seiner „Kinder“ immer nur „Forderung“, Ideal, Hoffnung sein kann. Denn freilich zwingen die Menschen Gott nicht herbei zur Liebesgemeinschaft und doch gehört er eben spürbar, schaubar zu dieser Gemeinschaft! Und er will im neuen Äon, wenn Himmel und Erde erneuert werden, mitten unter den Menschen leben, wie jetzt unter den Engeln.

Ich weiß nicht, wer das Wort geprägt hat, Jesu Ethik sei „Interimsethik“ gewesen. Es haben es sich viele angeeignet. Ad interim gilt gewiß, ja immer nur, die Institution und der Einzelanspruch. Soweit Jesus auch in dieser Art sittliche Lehre gewährt hat, dachte er selbst nicht an „Verewigung“ derselben. Er wäre ein sittlicher Stümper, wenn er an sittliche „Statuten“ gedacht hätte. Aber wovon gilt seine Gewißheit, daß „Himmel und Erde vergehen“ werden, sein Wort aber nicht, Mk 13, 31; Mt 24, 35; Lk 31, 33, wenn nicht von dem, was er vom „Gesetze“ zu „lehren“ hatte? Oder will man wirklich das „ἐὼς ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ“ Mt 5, 18 pressen und sagen, damit habe man doch den Beweis, Jesus lasse, wenn das Gottesreich anbreche, „mit Himmel und Erde“ das Gute, die Liebe, „vergehen“?!

2. Dunkler, in sich selbst vielleicht überhaupt letztlich undurchdringlich ist Jesu Verhältnis zu Daniel. Es wäre wunderbar, wenn Jesus dessen „Nachtgesicht“ von dem „Menschensohn“, 7, 9 ff., nicht beachtet hätte, wenn er kein Verhältnis dazu gehabt hätte. Denn keins der vielen prophetischen Messiasbilder war in seiner Zeit einflußreicher,

populärer, mehr als die rechte „Schauung“ anerkannt, als es. Wie es scheint, hat der Hohepriester nur im Gedanken an es Jesus gefragt, ob er der Messias zu sein behaupte (Mk 14, 61 c. par.). Daß Jesus sich nicht so schematisch, schablonenhaft von Anfang an und bei allen möglichen, auch den gleichgültigsten Anlässen als den „Menschensohn“ bezeichnet habe, wie man es bei den Synoptikern trifft, ist nicht zu bezweifeln. Umgekehrt auch nicht, daß er diesen Titel für sich in Anspruch genommen; vielleicht hat er zum Teil vom Menschensohn so objektiv zu den Jüngern geredet, daß nicht unmittelbar hervortrat, ob er von sich oder einem andern rede. Die philologischen Bedenken, ob Jesus in seiner, der aramäischen Sprache, habe bemerkbar machen können, daß der „Menschensohn“ einen spezifischen Begriff für ihn repräsentiere, sind seit Dalman („Die Worte Jesu“, I, Einleitung und wichtige Begriffe, 1898) erledigt.

Jesus zitiert nie zusammenhängend etwas von Daniel. Aber es scheint nicht gleichgültig, daß man das Gesicht, von dem Daniel a. a. O. schreibt, lebendig in seinen Einzelheiten vor Augen habe, wenn man verstehen will, was es für Jesus bedeutete. Ich setze die Stelle in Martis Übersetzung (bei Kautzsch, Die heilige Schrift des AT's II³, 1910) hierher. Sie lautet:

v. 9 ff. „Ich (Daniel) schaute:

Auf einmal wurden Throne hingestellt und ein Hochbetagter nahm Platz, sein Gewand war weiß wie Schnee und sein Haupthaar rein wie Wolle, sein Thron war Feuerflamme, dessen Räder lodernes Feuer. Ein Feuerstrom ergoß sich und ging von ihm aus, tausendmal Tausende dienten ihm und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm. Der Gerichtshof nahm Platz und die Bücher wurden aufgetan. Folgt das Urteil über die „Tiere“ (Die Weltreiche).

v. 13 ff. Ich schaute in den Nachtgesichten und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer, der einem Menschen glich (wörtlich: einer wie ein Menschensohn) und gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn gebracht. Und es wurde ihm gegeben Macht und Ehre und Reich, und alle Völker, Nationen und Zungen, ihm dienten sie, seine Macht ist eine ewige Macht, die nicht vergeht, und sein Reich ein ewiges Reich, das unzerstörbar ist.“

Auffallend ist zunächst, daß Jesus aus diesem Gesichte den festen Ausdruck „der Menschensohn“, statt (wie das doch das näherliegende, allein genaue wäre) „der Menschenähnliche“, entnimmt. Ob das im Sprachgebrauch schon fixiert war, muß auf sich beruhen (auf das „Buch Henoch“ kann man sich nicht ohne weiteres dafür stützen).

Auffallend ist ferner, daß Jesus im Anschluß an das Gesicht, soweit er von seiner Zukunft redet, seine „Wiederkunft“ verkündet, Mk 8, 38; 13, 26 f.; 14, 62. Nicht immer schließt er die Aussicht daran, dann als „Richter“ hervortreten; unzweifelhaft und besonders nachdrücklich geschieht das aber Mt 16, 27 und 25, 31 ff. Fragt man, wo nach Daniel sich das alles ereignete, was er vom „Hochbetagten“ und dem, der „einem Menschen glich“, berichtet, so ist sicher der nächste Gedanke, daß es im Himmel geschehe. Oder werden die „Throne“ auf der Erde „gestellt“? Der Hochbetagte, Gott, mit seinen Engelscharen, könnte gedacht sein als herniedergestiegen. Oder handelt es sich um eine Szene zwischen Himmel und Erde? Kaum. Bleibt der Schauplatz des „Gerichts“ bei Daniel ungewiß, so doch nicht, daß das Gericht gehalten wird, bevor der Menschensohn auf den Wolken herangezogen wird; von einem Gerichte, das ihm übertragen werde, ist keine Rede, sondern nur von „Macht und Ehre und Reich“, über die ganze Welt für immer. Von woher kommt der Menschensohn? Tragen die Wolken ihn empor oder herunter zu Gott, in den Himmel oder zur Erde? Jesus, auf Erden stehend, konnte aus Daniel entnehmen, daß er „erhöht“ werde, daß er in den Himmel, zu Gott emporgetragen werde. Auch, daß er „wiederkommen“ werde? „Alle Völker“ sollen ja seinem Zepter untertan werden. Aber woraus entnimmt er, daß er „auf der Erde“ und nicht vom Himmel aus sie regieren werde? Aus den Evangelien kann man ja zunächst nur entnehmen, daß er das nicht gedacht, daß er an „Wiederkunft“ gedacht. Aber ob das nicht Übersteigerung seiner eigenen Erwartungen und Verheißungen (Tröstungen) sein könnte? Daß er eine Erneuerung von „Himmel und Erde“ erwartet hat, ist ja nicht zu bezweifeln. Aber wann und wie? Es ist doch für sicher anzunehmen, daß er selbst erklärt hat, nicht zu wissen, wann „sein Tag“ sein werde, Mk 13, 32. Andererseits gehört es gewiß zum Messiasgedanken, daß das Ende „nahe“ sei. Und daß er das Ende als kommend unter göttlichen Taten wie in der „Schöpfung“, sich vorgestellt, ist indirekt aus allem klar. Aber so, daß er dabei, statt Gottes selbst, „richten“ werde? Ja sah er denn nicht schon an einem seiner Erdentage den „Teufel vom Himmel fallen, wie einen Blitz“ (Lk 10, 18)? Hat also das Gericht nicht schon stattgefunden? Ganz wie Daniel es schaute vor der Verbringung des Menschensohns zu Gott, damit er mit der Herrschaft über die Welt belehnt werde? Will man sagen, der „Menschensohn“ habe zwar nicht den Teufel (den bisherigen „Fürsten dieser Welt“) zu richten, aber die Menschen? Hat dieses Gericht nicht jedenfalls erst stattzufinden?

Wer weiß? Es könnte auch im Geheimen vollzogen sein! Wie dem sei, so ist es vielleicht wichtig, daß Jesus sich keineswegs immer, wenn er von seiner „Wiederkunft“ redet, zugleich als Richter darstellt! Zum Teil schweigen die Sprüche, die die Wiederkunft berühren. Aber es gibt auch Worte, in denen er, auf Gott als Richter verweisend, sich nur als den hinstellt, dessen Zeugnis oder Fürsprache Rettung schaffe: Mt 10, 32 (dicht vorher v. 28, ist hier nur von Gott als dem, der „Leib und Seele verderben mag in die Hölle“ die Rede; vgl. auch Lk 12, 5). Andererseits freilich: wer will es — sittlich (darauf käme es an!) unmöglich nennen, daß Jesus als Messias sich im letzten Gericht als den Bevollmächtigten Gottes gedacht habe? Nur Dan 7 hat er dann freilich hinter sich gelassen!

Aber das hat er ja auch in einer andern Beziehung getan. Es gehört zu den bestimmtesten Stücken der evangelischen Tradition, daß Jesus gerade dann sich als Menschensohn bezeichnet, wenn er sein Leiden und Sterben zuvor verkündet; Mk 8, 31; 9, 12; 10, 33; 14, 41; Mt 17, 12; 26, 2. 45; Lk 9, 44; 24, 7 usw. Der Gedanke, daß der Menschensohn derartiges erleben werde, ist etwas völlig Neues Daniel gegenüber. Man kann zunächst sagen, wenn Jesus sich in solchem Zusammenhange den Menschensohn nenne, so wolle er den Kontrast seiner Stellung und seiner tatsächlichen Lage besonders hervorheben. Das ist gewiß der Fall. Dahin gehört z. B. auch Mt 8, 20; Lk 9, 58. Aber er sieht doch in all dem, zumal in seinem „Leiden“, nicht etwas Zufälliges, was füglich fehlen könnte (wenn er es sich auch nicht anfechten läßt). Vielmehr bezeichnet er es ausdrücklich als den Beruf, die eigentliche Leistung des Menschensohns auf Erden, daß er „viel leide“ und sein „Leben gebe (als λύτρον ἀντὶ πολλῶν)“ Mk 10, 45; Mt 20, 28. Woher kommt ihm diese Erkenntnis? Aus Daniel nicht. Aber der ganze Gedanke, daß der Menschensohn eine Aufgabe auf Erden habe, ehe ihm „Macht und Ehre und Reich“ übertragen werde, ist von Daniel aus nicht zu begreifen. So haben viele Forscher (besonders Joh. Weiß) neuerdings gemeint, Jesus habe sich in der Tat gar nicht auf Erden, inmitten seines Tagewerks, als Menschensohn gedacht, sondern nur in der Zukunft. Der Menschensohn des Daniel, seine Stellung, sei für Jesus die Hoffnung, oder höchstens wie ein Vorschatten in seinem Leben gewesen. Jesus habe auf eine Entrückung, Verwandlung gerechnet, zuletzt ein „Sterben“ als den Durchgang, aber das alles nicht eigentlich als Erlebnis, gar Aufgabe des Menschensohns, sondern als ein Vorerlebnis desselben, als eine „Bedingung“ für ihn, Jesus, um Menschensohn zu „werden“. Ich

kann dieser Betrachtung nicht eher zustimmen, als sich ergeben würde, daß Jesus aus seiner Selbstbeurteilung nach Jesaias, aus der Deutung seiner Messiasstellung und -aufgabe nach diesem nicht dazu kommen konnte, sich mit dem Menschensohn des Daniel zu identifizieren.

Das Problem liegt nicht darin, daß er überhaupt auch das Daniel-gesicht auf sich bezog. Warum sollte er es nicht in einer Addierung, um mich so auszudrücken, den Ideen hinzugefügt haben, die ihm von Jesaias aus zuflossen? Aber er hat nach den Evangelien es nicht (*sit venia verbo!*) als ein synthetisches, sondern als ein analytisches Urteil behandelt, daß der Messias sowohl der Gottesknecht des Jesaia, als der Menschensohn des Daniel sei. Das liegt, soviel ich sehen kann, in den Worten, womit er das Leiden und Sterben als den „Beruf“ des „Menschensohns“, als seine eigene persönliche Bewährung in der Stellung als Menschensohn hinstellt. Man vergegenwärtige sich seine Gedanken über „Größe“ und über Gottes κυριότης: Mk 9, 33 ff.; Mt 18, 1 ff.; 20, 25 ff.; 23, 12 f.; Lk 9, 46 ff.; 22, 26 f. Er kann nicht seine Jünger angehalten haben, im Dienen ihr Verständnis dessen zu zeigen, was weltliche Herren von „wahren“ Herren unterscheide, ohne selbst als „König“, als „Größter“, als „Menschensohn“ zum Dienen bereit zu sein. Von hier aus ist es zu verstehen, daß er gerade vom „Menschensohn“, von sich als solchem, sagt, daß er „nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen“. Es war für ihn die Probe auf sich selbst als „rechter“ Herr, als Messias, als Vertreter Gottes und Begründer und Träger der βασιλεία τοῦ θεοῦ unter den Menschen, als der „Menschensohn“, daß er, wenn das nach Gottes Ratschluß dazugehörte, mehr tat als bloß wie ein „armer“ Lehrer und mißkannter, verschrieener, als Genosse des Beelzebub verdächtigter Helfer aller Armen, Kranken, Elenden seine Erdentage hinbringen, sondern auch „starb“ und in seinem Tode das λύτρον ἀντὶ πολλῶν erbrachte (was immer letzterer Ausdruck in concreto besagen mag). Es entspricht dem, der in Jes 61, 1 u. 2 den „Text“ seines Messiasiums fand, daß er gerade auch als „der Menschensohn“ sich „gekommen“ dachte, „zu suchen und zu retten τὸ ἀπολωλός“ Lk 19, 10.

Jesus hat, daß ich so sage, dem Menschensohn des Daniel eine Seele eingehaucht, eine menschliche Seele. So wie er ihn in praktischer Gestaltung, als wirkliche Person in das Leben einführt, ist der, den Daniel schaute, erst mehr geworden als einer „wie ein Menschensohn“, ein fühlender, handelnder, naturwahrer Menschensohn von Fleisch und Blut, und doch mehr als „bloß“ ein solcher. Man kann den Eindruck gewinnen, daß das danielische Gesicht für Jesus die eigentliche

Versuchung gewesen. Die Versuchungen seiner Anfänge sind Mt 4, 1 ff., Lk 4, 1 ff. angedeutet: mit ihnen, mit dem Gedanken an „wunderbares“ Gepränge, ist er bald fertig geworden. Das Danielgesicht hat ihm neue, schwerere Versuchungen geschaffen. Petrus hat den „Menschensohn“ vom Leidensweg abführen wollen. Wie groß die Versuchung für Jesus war, die in den Worten seines Vertrautesten, „Verständnisvollsten“ lag, zeigt die Heftigkeit seiner Abwehr, Mk 8, 33 c. par. Es war nicht von vornherein für Jesus zu erkennen, daß und wie sein Messiasweg in den Tod führe. Er zweifelte auch zuletzt noch nicht, daß er um Legionen Engel zu seiner Hilfe wider seine Feinde bitten „könne“. Er empfand es immer als etwas, das seinen Willen angehe, als der Menschensohn nicht „Macht und Ehre und Reich“ zu heischen, sondern hoffend zu erwarten, nicht tatenlos, nicht träumend, nicht bloß in mystischem, oder in betendem Verkehr mit Gott, sondern gehorsam gegen Gottes fordernden Willen. Er hat dem Menschensohn des Daniel Gefühl und Willen erst schaffen müssen! Er hat es vermocht, weil der „Gottesknecht“ des Jesaias in ihm leibhaftig geworden. — Ich habe in dieser Zeitschrift (1909, S. 329 ff.) einmal den Gedanken ausgesprochen und durch Beleuchtung des Zusammenhanges der Stelle Mk 8, 36. 37 c. par. zu begründen versucht, daß Jesus nicht in allgemeiner Sentenz von dem unersetzlichen Wert der Seele gesprochen habe, sondern von sich redend den Versucher Petrus damit von sich gescheucht habe, daß er ihm zurief: „was hülfte es dem Menschensohn, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme dabei Schaden an seiner Seele; denn was könnte der Menschensohn als Preis zahlen, um seine Seele (sein Leben, sich selbst) wiederzubekommen?“ Der Menschensohn, der als der Gottesknecht um sich selbst, seine „Seele“ kämpfen mußte, der die „ganze Welt“ (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, vom Teufel! Mt 4, 8) für sich gewinnen „konnte“, aber an seine „Seele“ dachte und daran, was sie ihm (Gott, den Menschen) bedeute, der ist der glaubhafte „Erfüller“ der Prophetenhoffnungen auf einen „kommenden“ lebendigen Träger der Gottesherrschaft. Selbst seine Gemeinde hat seine Größe als versuchbarer Menschensohn nicht begriffen, sonst hätte sie wohl jenes Wort nicht zur bloßen, an sich freilich auch wahren, gerade an Jesus „jedem“ verständlich gewordenen allgemeinen Sentenz umgesetzt. Man vergaß nur zu bald, daß der in der Geschichte erschienene Menschensohn eine „Seele“ hatte.

3. Das Messiasium Jesu trägt Geheimnisse in sich. Jesus selbst hat das empfunden. Zu den merkwürdigsten Worten Jesu über sich selbst gehört Mt 12, 27; Lk 10, 22, wonach niemand den „Sohn versteht“

oder „erkennt, wer der Sohn sei“, als der „Vater“. Nehmen wir das Wort streng, so besagt es, daß Jesus auch selbst sich nicht verstehe, sofern, oder unter dem Gesichtspunkte daß er „der Sohn“ sei. Aber „der Vater“ kennt ihn, weiß, daß und wiefern er der Sohn „ist“, und vom Vater aus, durch Offenbarungen des Vaters, lernt der Sohn sich verstehen, lernt Jesus den Sohn in sich begreifen. Denn den Vater „verstehen“ der Sohn, seine Sprache weiß er zu deuten, was er ihm kund macht, vermag er zu fassen: „πάντα“, alles was Menschen vom „Vater“ wissen sollen, verstehen können, ist ihm „übergeben“. Das „πάντα“ ist nicht ein abgeschlossener Umfang von Erkenntnissen, sondern ein wachsender, immer weiter sich ausdehnender. Wir können doch einiges von dem feststellen, was für Jesus selbst ein Geheimnis an seiner Person war und blieb, was ihm zwar als „Tatsache“ daran „offenbar“ geworden, aber in seinen Hintergründen und Zukunftsperspektiven noch mehr oder weniger verschlossen war.

Das erste ist die Tatsache seiner Messianität. Die Erzählung von der Taufe Jesu und der Stimme, die er dabei gehört, wird geschichtlichen Untergrund haben. Die Stimme läßt Jes 42, 1 anklingen, Mk 1, 11 c. par. Das entspricht der jesaianischen Art des Messiasiums Jesu und gibt (in gewissem Maße) den Schlüssel für sie. Der Bericht über die Worte, die Jesus hörte, muß alte, echte Tradition gewesen sein: die Gemeinde würde nach aller Wahrscheinlichkeit dichtenderweise eher Worte geprägt haben, die auf Dan 7 und den Menschensohn zielten, als diese auf Jesaias anspielenden. Die Worte sind nicht einmal ein eigentliches Zitat, sie haben mancherlei „Eigenes“. Schon daß Jesus als „Sohn“, nicht als „Knecht Gottes“ bezeichnet wird. Jesu Anlehnung an Jesaias hat in der Tat daran ihre Grenze gehabt, daß er sich selbst nie als den „Knecht“ Gottes bezeichnet hat. Er muß sich legitimiert gewußt haben, das höhere (intimere, „freiere“) Prädikat „Sohn“ auf sich Gott gegenüber anzuwenden. Der Messias an sich konnte jeden Augenblick der „Knecht Gottes“ genannt werden. Bestimmte Handschriften des Lukas lassen als Taufstimme Ps 2, 7 über Jesus erschallen. Es ist mir nicht glaublich, daß das die bessere Tradition sei. Denn der Gedanke einer „Einsetzung“ jemandes als Messias ist nach allem, was wir sehen können, zumal in Jesu Zeit, unzulässig. Es ist wohl möglich, daß Lukas, der Heidenchrist, Ps 2, 7 („mein Sohn bist du, ich habe heute dich erzeugt“) statt Jes 41, 1 eingestellt hat und für „besser“ hielt, als was ihm Markus als Tradition über die Taufstimme zuführte. Die Wahrscheinlichkeit ist, daß man früh begann, Ps 2, 7 auf die Auferstehung zu beziehen, nämlich als man zwischen dem *vìoc*

τοῦ θεοῦ und dem υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (Rom 1, 4) zu unterscheiden „gelernt“ hatte; vgl. Act 13, 33. An der Art, wie Jes 42, 1 bei Markus zitiert wird („cὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα“), bemerke man die Betonung des κύ und ἐν σοὶ und die präsentische Form des Verbs: es wird Jesu auf den Kopf zugesagt, er „sei“ der geliebte Sohn Gottes. Keines andern habe er zu „warten“, in ihm erfülle sich, er trage vor Gott die Merkmale dessen, von dem Jesaias geredet habe. Das bedeutet für Jesus nicht eine „Berufung“ (Ernennung, Einsetzung), sondern eine Enthüllung über sich. Die „Offenbarung“ war so unbedingt deutlich, daß Jesu sie „glauben“ mußte. Fortab wußte er sich als den „Sohn“ Gottes und als „Messias“, wie der Königssohn, der in Unkenntnis seines Verhältnisses zu dem Herrn des Landes, dem König selbst, erfahren hat, wer er „sei“. Ist die Taufe doch von Jesus auch als „Berufung“ empfunden worden, so in dem Sinne, daß er nun „tun“ solle, was sein „Wesen“, seine „Stellung“ verlange: fortan lag das Messiaswerk auf ihm.

Nicht anders wie als ein Rätsel konnte Jesus sich als Messias erscheinen. Auf nichts war die Zeit weniger gefaßt, als daß ein Mensch als Messias „auftreten“ werde. Niemand dachte an ein Erscheinen des Messias in den Formen des gemeinen Geschichtslebens. Man lese z. B. den 17. „Psalm Salomos“ (etwa bei Kautzsch, Die Apokryphen usw. 2. Bd., 1900, S. 144 ff., Übersetzung von Kittel): Da erscheint der Messias nicht als Menschensohn, vielmehr als „Davidide“ und mit Zügen, die an die jesaianischen Verkündigungen erinnern, und doch hat alles das Gepräge von übernatürlicher Art der Erscheinung! Vollends war es selbstverständlich, daß der Menschensohn nach einem „Zeichen“ am Himmel, unvermutet, „plötzlich“, in „Herrlichkeit“ da sein werde. Wie in Jesu „Wiederkunftsreden“ das Kommen des Menschensohnes geschildert wird („wie ein Dieb in der Nacht“; soweit „Vorbote“ in Betracht kommen, nach schrecklichen „Drangsalen“), so dachte man sich sein Kommen: von einer „ersten“ Parusie, in Niedrigkeit, wußte man nichts. Es ist gar nicht begreiflich, wie der Hohepriester, nachdem Jesus sich dazu bekannt hatte, daß er behaupte, der Messias zu „sein“, meinen konnte, nun bedürfe es „keines Zeugnisses weiter“, daß er „Gott gelästert“ habe, als wenn es ihm eben für undenkbar galt, daß der Messias in einfachen Geschichtsformen erscheine. Allenfalls hätte man es von einem historischen Davididen für „möglich“ gehalten, daß er so als Messias „auftrete“. Jesus war kein Davidide (sein Streitgespräch mit den Pharisäern Mk 12, 35 ff. c. par. beweist das). Wenn im Volke sich eine Ahnung regt, daß Jesus vielleicht gar der Messias sei, wird sie alsbald zurückgedrängt durch die Erwägung, daß

man ja doch seine Herkunft kenne, wisse, wer seine Eltern usw. seien, Lk 4, 22; Mt 13, 55. Als Vorbereitung auf den Messias selbst, erwartete man ein Erscheinen des Elias. Ihn hat der Täufer im Sinn, wenn er auf den „Größeren“, der „nach ihm“ kommen und mit „Feuer“ taufen werde, hinweist. (Daß der Messias selbst „taufen“ werde, hat niemand erwartet; Jesus hat ja auch nicht getauft.) Aber schon die Feuertaufe des Elias kann nur wie irgendeine wunderbare „Ausbrennung“ der Sünde gedacht sein. Und „Elias“ konnte doch nur ein von den Toten „auferstandener“ sein! Ob der Täufer, als er seine Botschaft an Jesus schickte, von anderer Hoffnung bewegt war, als daß Jesus der „Elias“ sei? Es wäre schon ein Beweis großer Freiheit gegenüber den volkstümlichen Ideen, wenn er das Jesu (vorausgesetzt, daß er ihn zuvor gekannt!) zutraute. Andeutend offenbart Jesus ihm, daß er noch mehr als dieser, der Messias selbst nach Jes 35, sei. Er erklärt dann seinerseits den Täufer für den Elias, nicht im Unklaren darüber, daß das den Ideen über Elias, wie sie umliefen, widerstrebe („und wenn ihr es annehmen wollt, er ist Elias ὁ μέλλων ἔρχεσθαι“, Mt 11, 14; 17, 10 ff.). Wenn Jesus sich zutraute in seiner naturwahren, schlichten Menschheit, der Messias, gar der Menschensohn zu sein, wie sollte er von dem „Elias“, der vor ihm hergehe, erwartet haben, daß er mehr als ein Mensch war? Aber es war doch ein anderes, den Eliasgedanken ins Typische umzubiegen, als etwa auch den Messiasgedanken!

Die Mehrzahl der Jesusforscher glaubt zurzeit, daß Jesus zur Messiasidee innerlich nur in einem unsicheren oder unbestimmten Verhältnis gestanden habe. Hat man den Eindruck, daß Jesus die Messiasvorstellung, besonders die Danielische Schilderung, ernst genommen habe, so glaubt man ihm nur gewissermaßen ein Tasten an ihr entlang bei seiner Selbstbeurteilung zuschreiben zu dürfen. Davon kann ich nichts finden. „Unsicher“ ist er nicht darüber gewesen, der Messias auch nach Dan 7 zu sein. Vollends hat er den Messiasgedanken nicht „unbestimmt“ ergriffen, wie man dann wohl sagt: als die „historisch“ sich ihm anbietende „Form“ für sein intensiv alle sonstigen Formen von Gott-ergriffenheit (das „Prophetenbewußtsein“) überschreitendes „Sohnesgefühl“. Selbst A. Schweitzer, der am klarsten wieder verstanden hat, daß Jesus ganz und gar von der Messiasidee innerlich lebte, ist nicht völlig frei geworden von der modernen (bewußten oder unbewußten) Neigung, Jesu „Wesen“ von der Messiasidee zu befreien. Bei Schweitzer handelt es sich auch letztlich darum, daß Jesus sich „entschlossen“ habe, Messias zu sein. Gewiß auf eine „Berufung“ hin. Aber etwa wie der Prophet sich entschloß, Prophet zu sein,

weil er hörte, daß er es sein „solle“. Darum kann Schweitzer meinen, Jesus sei recht eigentlich als messianischer „Dogmatiker“ zu verstehen, Jesus sei so sehr (innerlich) Theoretiker des Messianismus, daß er handeln nur konnte (so bezeichne ich die Zeichnung, die Schweitzer entwirft) wie ein Fanatiker. Aber Jesus „entschließt“ sich zwar zu tun, wovon er „vernimmt“ (im Sohnesverkehr mit Gott), daß es seines Amtes sei, aber sein Messiasium ist ihm nicht nur ein „Amt“, sondern eine Wesensbestimmtheit seiner Person. Bei ihm ist keinerlei Umbiegung der Messiasidee im Spiele (bis hierher sieht Schweitzer das Richtige), sondern was „neu“ bei ihm ist, stellt nur diejenige Umgestaltung dar, die dem „natürlich“ war, der der lebendig gewordene Messias war. Weil er der Messias, der Menschensohn „war“, konnte Jesus sich der landläufigen Messias-(Menschensohn-)vorstellung entgegenwerfen, ohne dabei etwa in Zweifel zu geraten oder zu typologisieren. Auch Schweitzer sieht nicht, daß das Grundproblem an Jesus ist und für Jesus war, wie er glauben konnte, der Messias zu sein, nämlich als ein „gewöhnlicher“ Mensch und auf der Erde mit einem „Berufe“ betraut. Jesus hat das selbst nur glauben können, weil er wagte zu glauben, daß „niemand den Sohn kenne als der Vater“. In diesem Glauben ist es ihm auch möglich gewesen, an einen überweltlichen, überzeitlichen, himmlischen, ewigen Hintergrund seiner ihm selbst nur nach Menschenart zum Bewußtsein kommenden Person zu glauben. Es ist eine so feste, stetige Art Jesu, von sich als einem, der „gekommen“ sei, zu reden, daß es nicht wohl glaublich ist, die Gemeinde habe seinen Worten erst diese Form aufgeprägt. Darin drückt sich Jesu Glaube (seine religiöse Gewißheit) über sich selbst aus, noch ein anderer zu sein, als er inmitten seines Erdentags „scheine“. Gewiß ist er sich der „Gekommene“ als der Geweissagte, aber der Geweissagte war einer, der nicht zu „dieser Welt“ gehörte, der aus der „oberen“ Welt zu dieser „unteren“ Welt „kommen“ sollte! Man hat nicht Schilderungen zu erwarten, wo nur Ahnungen, keusche, geistige Intuitionen, im intimen Gebetsverkehr mit Gott und auf den Höhepunkten wohl in Ekstasen („Verklärung“ Mk 9, 2ff. c. par.) sich erschließende Fernblicke vorauszusetzen sind.

Das Johannesevangelium ist der sehr einseitige, aber berechnigte, notwendige Versuch gewesen, das „Geheimnis“ an der Person Jesu, das Geheimnis an ihr, das Jesus selbst im Bewußtsein gehabt hat, ausdrücklich zu vergegenwärtigen. Es hat, schon stark in dogmatischer Stilisierung, die tiefste Wahrheit von Jesu („Wahrheit“ nach Jesu eigener Gewißheit von sich) „historisch“ festzulegen gesucht.

Gewiß ist es nicht „unmittelbar“ eine Geschichtsquelle. Aber ohne es wäre die Christenheit wohl entweder mit der Zeit denjenigen Traditionen von dem Messias Jesus, die ihn in tieferem als „bloß“ geschichtlichem Zusammenhang zeigten, innerlich entfremdet worden, oder sie möchte diese Traditionen mit der Phantasie ins Groteske gesteigert haben. In den Wiederkunfts- und Gerichtsreden bei den Synoptikern finden sich Ansätze zu einer Übersteigerung der Selbstdarstellung Jesu in letzterer Richtung. Daneben hat Johannes freilich die Gefahr der „spekulativen“ Christologie heraufbeschworen.

4. Es ist, wenn ich recht sehe, noch ein Moment am Messiasium Jesu von Belang. Man kann darüber vielleicht am wenigsten volles Licht gewinnen, obgleich es große Wirkungen gehabt hat, nicht so sehr im Dogma, als im Kultus. Ich denke an die Vorstellung von einem *cōμα* des Messias. Jesus hat an seinem letzten Abend bei Tische das Brot unter seinen Jüngern „gebrochen“, d. h. ausgeteilt mit dem Hinzufügen, das sei sein Leib, desgleichen den Becher mit Wein herumgereicht mit der Deutung, daß das sein Blut sei. In den endlosen Verhandlungen über den Sinn dieser feierlichen Handlung, die gewiß einen „Geheimsinn“ hat, doch einen, den die Jünger sofort verstanden, ist oft das Nächste und im historischen Sinne „Natürlichste“ übersehen, nämlich, daß es sich um den Akt einer „Vergemeinschaftung“ handelt. Ich folge Wellhausen (Das Evangelium Marci² 1909, zu 14, 22. 25). Er hält sich an Paulus als den ältesten und soweit glaubhaftesten Interpreten, den wir haben, zumal dieser eine Idee verrät, die zu den jüdischen Anschauungen der Zeit paßt: „Paulus sagt 1 Kor 10, 17: ein Brot, ein Leib sind wir alle, denn alle haben wir teil an dem einen und selbigen Brote. Diese antike und auch bei den Juden damals noch lebendige Idee der sakramentalen Vereinigung durch das Essen derselben Speise liegt zugrunde; der Leib der Teilnehmer am gemeinsamen Mahle erneuert sich aus demselben Quell und wird derselbe“. Natürlich „könnte“ unter dieser Idee jede gemeinsame Mahlzeit eine mystische *communio* aller Teilnehmer schaffen und mag es ja auch irgendwie ursprünglich getan haben. In Jesu Zeit war es nur noch möglich, diese Idee in eine Brotausteilung unter den Gliedern eines Kreises hineinzulegen und Verständnis dafür zu wecken, wenn ein feierlicher Moment gegeben war, und auch dann mit „Sicherheit“ nur, wenn ein begleitendes Wort der Handlung die Deutung hinzufügte: das *τοῦτό ἐστιν τὸ cōμά μου* in Jesu Mund reichte aus, bei dem letzten Mahle ganz gewiß. Der Wein, der Ersatz des Opferbluts, gemeinsam aus „einem“ Becher getrunken, steigerte vollends den Gedanken der

Vergemeinschaftung zwischen den Jüngern und Jesus und unter ihnen selbst im Zusammenhang mit Jesu. Sie wußten sich in diesem Augenblick — und für die ganze Folgezeit — verbunden, mit Jesu als der κεφαλὴ, zu einem cōμα. Es ist zu bemerken, daß die Griechen den Gedanken oder jedenfalls den Ausdruck cōμα für eine Philosophenschule im Verhältnis zu ihrem Meister nicht kannten. Es gibt kein cōμα τοῦ Πλάτωνος, nicht einmal τοῦ Πυθαγόρου, wiewohl die Pythagoräer sich eigentümlich innig verbunden fühlten. Auch kein griechischer Kultverein hat sich, wie es scheint, als cōμα seines Gottes bezeichnet. Ich kenne auch aus dem AT. keinen vergleichbaren Titel einer Genossenschaft. Die Sache war mannigfach vorhanden, der Ausdruck fehlte. Das verbürgt die Authentie des Ausdrucks in Jesu Munde und die Tatsächlichkeit der „Stiftung“ der eucharistischen Feier der „Kirche“ (cōμα τοῦ χριστοῦ Kol 1, 18 u. 24, μία cάρξ mit dem Messias nach dem „Gedanken“ der Ehe Eph 5, 33) durch ihn! Aber wie kam der Messias zu der sakramentalen cōμα-Schöpfung im Angesichte seines Todes? Ich weise nochmals hin auf Dan 7. Sollte Jesu die Deutung des Nachtgesichts vom Menschensohn, die Daniel selbst „erfuhr“ und mitteilt, entgangen und gleichgültig gewesen sein? Bei ihm nämlich wird zuletzt klar, daß der, der einem Menschen glich, so sehr das Symbol des „Volkes der Heiligen des Höchsten“ war, daß er als Person in der „Deutung“ überhaupt verschwindet; vgl. v. 26 u. 27. „Daniel“ kannte gewiß keine Republiken und Jesus auch nicht. So ist es als selbstverständlich zu betrachten, daß der Menschensohn einen persönlichen Herrscher des Volks der Heiligen mit bedeutet. Aber wer „ist“ der Herrscher? Der „Höchste“ = Gott selbst? oder eine von ihm unterschiedene Person = der „Messias“? Jesus hat letzteres für das Richtige angesehen. Aber wie er gewiß auch daraus entnommen hat, daß er den „Höchsten“ repräsentiere (das gehörte an und für sich zur Messiasidee; schon bei „Paulus“ ist daraus der Gedanke geworden, daß er die εἰκὼν τοῦ θεοῦ sei!), so kann es jedenfalls nicht auffallen, daß er eine „Repräsentation“ des „Volks der Heiligen“ in einer sakramentalen κοινωνία zwischen sich und seinen Jüngern, letzteren als einer „Einheit“, d. h. das cōμα τοῦ χριστοῦ schuf. Damit hat er der Welt eine neue Gemeinde, „seine“ ἐκκλησία eingestiftet, deren tiefste Selbstbeurteilung darauf hinausgeht, daß sie in „Christus“ ihr Haupt, ihren Herrn, im „Brote und Weine“ stets unter sich habe, dadurch selbst das corpus Christi mysticum sei, als solches zum Himmel „gehöre“, in diesem Sinne ein „heiliges Volk“ auf Erden sei und mit teilhabe an der „ewigen Herrschaft“ des Messias Jesus.

Miszellen.

Hat Benedikt von Nursia die Didache gekannt?

Regula Benedicti c. 4 ed. Edmund Schmidt p. 13: Quae sunt instrumenta bonorum operum. In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute, deinde proximum tamquam se ipsum. Deinde non occidere, non adulterare, non facere furtum, non concupiscere, non falsum testimonium dicere, honorare omnes homines, et quod sibi quis fieri non vult, alio ne faciat.

Diese Zusammenstellung des Doppelgebotes der Liebe mit der negativen Fassung der goldenen Regel und den Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs erinnert so sehr an die Urdidache, daß man kaum an ein zufälliges Zusammentreffen denken kann, sondern vermuten darf: Benedikt hat die Urdidache gekannt und bei der Stilisierung jenes Kapitels frei an den Eingang der Urdidache sich angeschlossen. Denn bei Cassian, dem er sonst gerne folgt, finde ich keine Parallele zu dieser Stelle, und daß Benedikt das Syntagma und die Fides Nicaena des Pseudo-Athanasius gekannt habe, läßt sich nicht nachweisen. Die Urdidache hat sonach wahrscheinlich nicht nur in den Klöstern des Orients, vgl. Syntagma und Vita Schenute, sondern auch in den Klöstern des Abendlandes eine gewisse Rolle in der mönchischen Unterweisung gespielt, und es ist daher wohl auch kein Zufall, daß sie uns in der lateinischen Fassung in zwei aus Benediktinerklöstern stammenden Handschriften überliefert ist.

Ob auch im Prologus der Regula sich Kenntnis der Urdidache verrät, wage ich nicht zu entscheiden. Ich begnüge mich daher, die betreffenden Stellen einfach zu notieren. Prologus l. 38 (nach der Zählung Wölfflins, dessen Ausgabe ich aber damit nicht empfohlen haben möchte): Ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus viam vitae. Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris per ducatum evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur eum qui nos vocavit in regno suo videre. l. 96: Non ilico pavore perterritus refugas viam salutis, quae non est nisi augusto initio incipienda, processu vero conversationis et fidei dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei. An der letzteren Stelle liegt jedenfalls eher eine Erinnerung an Mt 7, 12. 13 vor als an die Urdidache.

Bonn.

H. Boehmer.

Zur Matthäuseklärung des Origenes u. des Petrus v. Laodicea.

Heinricis schöne Erstausgabe der Matthäuseklärung des Petrus von Laodicea (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments V, Leipzig 1908) setzt uns in den Stand, zwei bisher un-

verständliche Stellen im Matthäuskommentar des Origenes zu emendieren. Origenes behauptet zu Mt 14 = tom. X, 22 (Lommatzsch 3, 60), daß Herodes lieber seinen Eid brechen als Johannes enthaupten lassen sollen. Er schrieb gewiß: καὶ ἀποκεφαλίζεται ὁ προφήτης δι' ὄρκον, ἐφ' οἷς μᾶλλον ἐπιορκεῖν ἢ εὐορκεῖν ἔδει· οὐ ταῦτόν γάρ ἦν ἔγκλημα προπετείας ὄρκων καὶ τῆς διὰ τὴν προπετείαν ἐπιορκίας (καὶ τὸ δι' εὐορκίας) ἔγκλημα ἀναιρέσεως προφητικῆς. Was jetzt gedruckt wird, καὶ τῆς διὰ τὴν προπετείαν ἐπιορκίας ἔγκλημα ἀναιρέσεως προφητικῆς, ist Unsinn. Petrus von Laodicea hatte noch den richtigen Text; er hat ihn S. 163, 19 f. verkürzt so wiedergegeben: οὐ γὰρ ταῦτόν ἔγκλημα ἐκ προπετείας ὄρκων ἐπιορκία καὶ ἀναίρεσις προφητικῆ δι' εὐορκίας. Tom. XII, 3 (Lommatzsch 3, 132 f.) will Origenes das Jonaszeichen Mt 16, 4 als ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Mt 16, 1) verstanden wissen: ... πόθεν ἂν λέγοιμεν τὸ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι σημεῖον ἢ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ; καὶ μάλιστα, ἐπεὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους γέγονε σημεῖον εὐεργετουμένῳ ληστῇ εἰς τὸν παράδεισον εἰσελθεῖν τοῦ θεοῦ· μετὰ τοῦτο, οἶμαι, καταβαίνων εἰς ἄδου πρὸς τοὺς νεκροῦς, ὡς ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος. So liest Lommatzsch nach Delarue, völlig unverständlich. Aber auch Huet, der γεγονέναι σημεῖον hatte und εἰσελθεῖν ausließ, ist nicht besser; er könnte uns höchstens wahrscheinlich machen, daß γεγονέναι σημεῖον fälschlich aus dem vorhergehenden Satz eingedrungen ist. Nun paraphrasiert aber Petrus von Laodicea S. 181, 8 ff.: ἐπεὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους γέγονεν ἅμα τῷ εὐεργετουμένῳ ληστῇ εἰς τὸν παράδεισον εἰσὶν, μετὰ τοῦτο κατιῶν εἰς ἄδου. Danach ist bei Origenes wiederherzustellen γέγονεν ἅμα τῷ und εἰσελθὼν.

Umgekehrt müßte es nach Origenes im Petrustext und den Scholien eigentlich heißen: Heinrichi 157, 2 f. ὅπου οἱ συναισθηθέντες ... ὡς περ εἰ ἑαυτοῖς θυμωθήσονται; 160, 1. App. Z. 4 v. u. ὁ οὖν περισεύων τῇ ἀψευδεὶ γνώσει (vgl. Lommatzsch 3, 37); 164, 1 οὐ γὰρ πάντα τήρησις ὄρκων καθήκουσα; 193, 1. App. Z. 5 v. o. καὶ αὐτὸν εἰρηκέναι.

Kiel.

Erich Klostermann.

Erklärung.

Zu S. 1, Anm. 1 dieses Jahrgangs schreibt mir der Herausgeber der Göttinger Gelehrten Anzeigen, Herr Dr. Joachim, daß die in dieser Anmerkung erwähnte Anfrage nicht in seine Hände gelangt sei. Damit ist der Vorwurf der Nichtbeantwortung hinfällig, wie ich im Einverständnis mit Herrn Professor Dr. Corssen hiermit ausdrücklich erkläre. Die dort genannte Rezension wird voraussichtlich spätestens im Juliheft der GGA erscheinen.

Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes?

Von **W. Brandt** in Basel.

Bei Fock in Leipzig erschien im Jahre 1910: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, von Kaufmann Kohler (Schriften, herausg. von der Gesellschaft zur Förderung des Judentums: Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums, IV. Band). Im Literarischen Zentralblatt (1911, No. 8) hat Sam. Krauss über dies Buch referiert und dabei aus seinem Inhalt als bemerkenswert hervorgehoben „die Anregung, wonach in Hanan dem Verborgenen, b. Taan. 23 b, etwa Johannes der Täufer zu erkennen wäre“.¹

Eine neue Quelle zur Kenntnis der Persönlichkeit und der Geschichte des Täufers Johannes wäre ein so erwünschter und wichtiger Fund, daß es sich wohl verlohnt, in dieser Zeitschrift mitzuteilen, was die talmudische Tradition von jenem Hanan eigentlich enthält, und zu erwägen, ob sie wirklich sich auf den Vorläufer Jesu beziehen könne.

Der Mann, um den sich's handelt, wird bezeichnet als Hânân hannehe·bâ (הַנָּחֵבָא). Der Eigenname Hânân findet sich in den späteren Büchern der jüdischen Bibel (Ezra Neḥemjâ Chronik) nicht eben selten, etwa ein dutzendmal, und ist natürlich abgekürzt aus Jehôhânân oder Jôhânân, also = Johannes.² Den Beinamen finden wir bei Kohler (und Krauss) mit „der Verborgene“ übersetzt. Das scheint

¹ Die Anregung gibt in Kohlers Buch eine Notiz auf Seite 373 folgenden Inhalts: „Zu Johannes dem Täufer s. Art. John the Baptist in J[ewish] E[nyclopaedia]. Zu prüfen wäre, ob nicht derselbe mit dem talmudischen Hanan ha Nehba (dem Verborgenen), der gleich seinem Großvater Onias, dem Regenbeschwörer aus dem Geschlecht Mosis, mit dem Himmelsnaß Wunder verrichtete — Väterchen, gib uns Regen! riefen ihm die Kleinen zu — identisch ist. S. Taanith 23 b; Tanhuma ed. Buber, Waera II 37.“

² Außer יוֹחָנָן und יְהוֹחָנָן kommen die Formen הַנָּחֵבָא und הַנָּחֵבָא vor, sowie auch הַנָּחֵבָא. Viel eher als das gekürzte masc. הַנָּחֵבָא erscheint dessen fem. הַנָּחֵבָא (Name der Mutter des Samuel).

passend für den Täufer, der laut den Evangelien in der Wüste predigte, in Wirklichkeit vor seiner großen Bußpredigt mit etwelchen Schülern in einsamen Gegenden gelebt haben dürfte.¹ Aber ist „der Verborgene“ die richtige Übersetzung des Beinamens? Diese *nif'al*-form bedeutet in der talmudischen ebensowohl wie in der hebräischen Rede gewöhnlich „sich verbergen“ „sich verstecken“. Und auch in dem Bericht über den *Hânân* ist nicht eine Wiedergabe des Partizips mit „der Verborgene“ sondern die Bedeutung „der sich Versteckende“ durch den Inhalt angezeigt.

Die Stelle *Ta'ânî* babli fol. 23 b, Mitte, lautet:

חנן הנחבא בר ברתיה רחוני המעגל הוה כי מצטרך עלמא למיטרא הו
משדרי רבנן ינוקי דבי רב לגביה ונקטי ליה בשיפולי גלימיה ואמרו ליה אבא
אבא הבן מיטרא אמר לפניו רבונו של עולם עשה בשביל אלו שאין מכירין
בין אבא דיהיב מיטרא לאבא דלא יהיב מיטרא. ואמאי קריליה חנן הנחבא
מפני שהיה מחביא עצמו בבית הכסא:

das heißt: *Hânân* „der sich Versteckende“ war ein Sohn des *Hônî*, des Kreisziehers; und wenn die Welt des Regens bedürftig war, schickten die *Rabbanân* zu ihm hinauf Schulknaben; die faßten ihn an den Zipfeln seines Mantels und sagten zu ihm: Vater, Vater, gib uns Regen! Dann sprach er vor Ihm (d. h. vor Gott, im Gebet zu Gott): Herr der Welt, tue es um deren willen, die [den Unterschied] nicht kennen zwischen dem Vater, der Regen gibt, und dem Vater, der nicht Regen gibt! — Und warum hieß er „*Hânân* der sich Versteckende“? Weil er sich zu verstecken pflegte im Abort.

Nach Raschi sollen die Worte *בבית הכסא* „im Abort“ dem ursprünglichen Text nicht angehören. Er sagt: „so (ohne jene Worte) lesen wir“. Ob die Ortsbestimmung wirklich eine ausmalende Zutat sei, oder ob sie etwa nur dem Raschi, und andern vor ihm, nicht behagt habe, ist gewiß keine wichtige Frage.

Zu derselben Stelle führt Rabbinoicz² in seiner Sammlung Varianten die Erläuterung eines alten Kommentators an, wie folgt: „Er erklärt, [der *Hânân* habe sich versteckt] wegen der Austilgung. Aber ich weiß

¹ Die jüdischen Baptismen, Seiten 70 ff.

² *Variae lectiones in Misnam et in Talmud babylonicum*, autore Raph. Rabbinoicz, pars III (Monachii 1870) pag. 138. Das den Autor oder dessen Werk bezeichnende Siglum ist mir unverständlich; die Bemerkung lautet:

ופירם מפני הכסא ולא ידעתי מאין לו.

Zu *כסא* vgl. שמר, שומרא, שמרא bei Levy, Chald. Wörterbuch II 491 f. Neuhebr. Wörterbuch IV 571 f., wo als Bedeutungen „Übertritt aus dem Judentum“ und „Religionsverfolgung“ angegeben werden.

nicht, woher er es hat.“ Diese Erklärung wird wohl nur erraten, und zwar falsch geraten sein. Wird berichtet, daß ein frommer Mann sich zu verstecken pflegte, oder sich einmal versteckt hatte, so liegt allerdings sehr nahe, zu vermuten, daß irgendwelche Feinde ihn bedrohten und suchten; die talmudische Überlieferung aber scheint doch zu bedeuten, daß der hier gemeinte Johannes sich versteckte, wenn man kam, um sein Gebet in Anspruch zu nehmen, und zwar deshalb, weil sein erfolgreiches Beten bereits zur Folge gehabt hatte, daß man ihm die Ehre gab, die nur dem himmlischen Vater zukam, er sich also davor scheute, neue Proben seiner Gebetskraft darzubieten. Oder auch weil ihm trotz allen Erhörungen doch zweifelhaft geworden war, ob dieses Beten der Gottheit wohlgefällig sei.

Eine Botschaft, die der berühmte Schim'ôn ben Schaṭaḥ einst seinem Großvater hatte sagen lassen, beweist, daß von seiten jüdischer Gottesfurcht sehr ernste Bedenken dagegen erhoben werden konnten.

Es erzählt nämlich die Mischna, zu deren Erläuterungen die bereits mitgeteilte Talmudstelle gehört, Ta'ânî III 8 von einem Manne, dessen Tochter die Mutter des Hânân war, namens Hônî (bei Kohler a. O. in griechischer Form „Onias“), daß er den Beinamen „der Kreiszieher“ führte (חוני המעגל), weil er „einen Kreis zog und sich hineinstellte“ (עג עוגה ועמד בחוכה), so um Regen betete und dann erhört wurde. Im Kommentar babli fol. 23 a heißt's, daß der Kreis die Warte (משמרת) oder den Wall (מצור) des Propheten Habaqûq (Hab 2, 1) vorstellen sollte. In dem Gebet des Hônî, dessen Wortlaut die Mischna mitteilt, sagt er: „Herr der Welt, deine Kinder (Söhne) haben sich an mich gewandt, weil ich bei dir wie ein Sohn des Hauses gelte“ (שאני כבן בית לפניך). Sodann erzählt die Mischna, daß „Schim'ôn ben Schaṭaḥ dem Hônî [die Botschaft] sandte: Wenn du nicht Hônî wärest, würde ich dich in den Bann tun“.

Man wird einverstanden sein, daß ein gelegentliches Sichverstecken vor Verfolgern kaum Anlaß geben konnte, einem Manne das Epitheton „der sich Versteckende“ beizulegen: ein solches Benehmen war allzu natürlich und gewöhnlich. Dagegen war das Aufkommen eben dieses Beinamens fast selbstverständlich, wenn die auffallende Tatsache vorlag, daß der Mann sich zu verstecken pflegte, oder auch nur einmal sich versteckt hielt, als ihm die Gelegenheit geboten werden sollte, zu zeigen, welch ein Held im Beten, welch ein Gottesfreund er war, wieviel sein Gebet bei der Gottheit vermochte.

Damit sind wir bei dem Ergebnis angelangt, daß der Inhalt der talmudischen Tradition von diesem Hânân keinen Punkt aufweist,

worin er sich mit dem, was Flavius Josephus und die Evangelien von dem Täufer berichten oder vermuten lassen, berühren würde. Es bleibt eben nur die Gleichheit des Namens, und auch diese ist noch unvollkommen (Ḥânân, nicht Jôhânân, Johannes).

Auch chronologisch wäre die Identität der beiden Figuren nur unter schwierigen Bedingungen zu halten.

Nach der angezogenen Mischna lebte der Kreiszieher Ḥônî zu einer Zeit, in welcher Schim'ôn ben Schaṭaḥ an der Spitze des Gerichtshofes stand. Wann war dies?

Ebenso als Gerichtspräsident (אב בית דין) steht Schim'ôn ben Schaṭaḥ in einer Erzählung des Traktats Sanhedrîn babli fol. 19a dem König Alexander Jannäus gegenüber, dessen Regierung etwa vom Jahr 104 bis ins Jahr 79 oder 77 gedauert hat. Dieser hatte die Sadduzäer begünstigt: nach seinem Tod erstarkte die pharisäische Richtung, so daß auch in der Gesetzeslehre ihre Anschauungen wieder maßgeblich wurden. Namentlich dem Schim'ôn ben Schaṭaḥ wird das Verdienst um diese Wendung zugesprochen: „Er hat (heißt's im Qiddûschîn babli fol. 66a) der Krone (d. h. der Gesetzeslehre) wieder zu ihrem Recht verholfen.“ Daraus folgt, daß er den König Alexander Jannäus mindestens um einige Jahre überlebt haben muß.

Ferner ist nun bekannt, daß Schim'ôn ben Schaṭaḥ (mit Juda ben Ṭab'ai) dem dritten der fünf „Paare“ angehört, die — jedesmal der eine Nasî, der andere Gerichtspräsident — aufeinander gefolgt sein sollen, bis endlich Hillel, erst mit einem Mēnaḥem, dann mit dem mehr bekannten Schamm'ai, das letzte dieser Paare bildete (Mischna Ḥ'gîgâ II 2). Die Vorstellung entspricht nicht den Tatsachen; überliefert war jedoch die Zeitfolge der Lehrer und man hatte Daten, welche zu gestatten schienen, die Zehn paarweis in ein Schema von fünfmal vierzig Jahren oder Menschenaltern zu gruppieren. Die jüdische Tradition selbst läßt den Hillel nicht auf einen der hervorragenden Lehrer folgen, sondern das Regiment der B'ê Bathyra ablösen. Bedenken wir, daß nach der Angabe Schabbat babli fol. 15a (der einzigen, die sich für die Chronologie des Hillel darbietet) Hillel während der ersten vier Dezennien des letzten Jahrhunderts vor dem Untergang des jerusalemischen Tempels, also etwa von 30 vor bis 10 nach unserer Ära, seines Amtes gewaltet hat, so gelangen wir für die Zeit des Schim'ôn ben Schaṭaḥ zu dem Ergebnis, daß man sie gewiß nicht später als bis etwa 65 vor unserer Ära ansetzen darf.¹

¹ Hamburger setzt, in seiner Realencyclopaedie des Judentums II S. 348 f., für das auf Schim'ôn ben Schaṭaḥ und Juda ben Ṭab'ai folgende vierte Paar

Von hier aus ist auf die Zeit des Ḥônî zu schließen. Er kann jünger gewesen sein als Schim'ôn ben Schaṭaḥ, jedoch nicht viel jünger: denn nur einem bereits ehrwürdigen erprobten Mann kann der Gerichtspräsident haben sagen lassen: „Wenn du nicht der Ḥônî wärest, belegte ich dich mit dem Bann.“

Außerdem wissen wir, wann er gestorben ist. Josephus erzählt in der Archäologie XIV 21, wie der König Aristobul II. (regierte 69—63 vor unserer Ära) auf dem Tempelberg durch die verbündeten Fürsten Aretas und Hyrkan belagert wurde: daß damals die belagernde Partei den Onias herbeiholte und von ihm verlangte, er solle, wie er durch sein Gebet der Dürre ein Ende gemacht habe, so jetzt durch eine Verfluchung dem Aristobul das Ende bereiten. Nachdem er sich vergeblich geweht hatte, betete er: „O Gott, aller Dinge König! da die jetzt hier bei mir stehenden dein Volk sind und die Belagerten deine Priester, so flehe ich, daß du weder gegen diese jene erhören, noch gegen jene das, was diese bitten, ausführen mögest.“ Und die bösen Juden, die ihn umstanden, steinigten ihn. — Die Belagerung fand statt, bevor Pompejus, im Jahr 63, nach Palästina kam, wohl mindestens zwei Jahre vorher, also spätestens im Jahr 65 vor unserer Ära.

Nehmen wir an, daß Ḥônî noch ums Jahr 65 eine Tochter gezeugt habe, so könnte sie etwa um 30, allerspätstens (wir sind im Orient) um 25 vor unserer Ära noch einen Sohn geboren haben, und würde dieser im Jahr der evangelischen Geschichte ein Alter von 55 bis 65 Jahren erreicht haben. Kann er dann, dem Alter nach, der Täufer Johannes gewesen sein?

Nach Angaben im Evangelium des Lukas wäre Jesus zur Zeit seines öffentlichen Auftretens etwa 30 Jahre (Lk 3, 23) und Johannes ebenso alt (Lk 1) gewesen. Außer diesen Angaben gibt es nur noch im johanneischen Evangelium (8, 57) eine den Juden zugeschriebene Äußerung, der die Anschauung zugrunde zu liegen scheint, daß Jesus ebendamals das 40. Lebensjahr bereits überschritten hatte.¹ Die lukianische Geburtsgeschichte beruht sicherlich nicht auf historischer Überlieferung: mit ihr fällt das einzige Zeugnis für das Lebensalter des Täufers dahin. Indessen läßt das, was die überlieferten Worte Jesu

(Schéma'jâ und Abṭalion) die Zeit 70—50 vor unserer Ära an. Daß der Schim'ôn und die Königin Salome Alexandra, die bereits mit dem König Aristobul I. verheiratet war und sich bei dessen Tod im Jahr 104 als eine machtvolle Persönlichkeit erwies, Geschwister waren, ist im Talmud babli Berâkhôt fol. 48a (auch Genesis rabbâ cap. 91) angegeben, aber nicht recht wahrscheinlich.

¹ Vgl. Joh 8, 57 πεντήκοντα ἔτη οὕτω ἔχεις.

(in den synoptischen Evangelien) über Johannes den Täufer enthalten, kaum daran zweifeln, daß er älter — ja, man darf für wahrscheinlich behaupten: mindestens 10 Jahre älter — als Jesus gewesen ist. Und die Aussage des Lukas über das Alter Jesu, als dieser zu predigen anfang, ist in Worten verfaßt, die nicht so lauten, wie wenn er hiervon Sicheres zu berichten wüßte, sondern vielmehr so, als ob er hier nur seine Mutmaßung, nur das, was ihm wahrscheinlich dünkt, zum besten gäbe. Zu der Art, wie Jesus (nach den Evangelien) sich benimmt, auch zu dem Inhalt seiner Reden paßt ja gar nicht übel, ihn als etwa dreißigjährig vorzustellen; wer jedoch wird widersprechen, wenn wir meinen, daß dieselben Äußerungen, Entschlüsse und Schicksale genau so gut mit einem Alter von 40 oder 45 Jahren vereinbar sind?

Die historische Darstellung des Flavius Josephus gestattet nicht, den Tod des Täufers Johannes früher als ins letzte Jahr der Prokurator des Pontius Pilatus anzusetzen.

Wir müssen folglich schon in jedem Punkt bis an die Grenze des Wahrscheinlichen vorschreiten: einerseits dem Hônî noch um 65 vor unserer Ära eine Tochter, dieser Tochter noch in ihrem 40. Lebensjahr einen Sohn geboren werden lassen, andererseits dem Täufer bei seinem Hervortreten mit der großen Buß- und Taufpredigt ein Alter von 55 bis 60 Jahren zuschreiben, um für chronologisch nur eben möglich zu erkennen, daß dieser mit jenem Enkel des Hônî identisch gewesen wäre.

Während die Rechnung auf Grund der Aussagen bei Josephus, in der Mischna und im babylonischen Talmud sich so stellt, daß nur bei weitester Bemessung aller in Betracht kommenden Lebensalter der Hânân für einen älteren Zeitgenossen Jesu gehalten werden kann, findet sich im jerusalemischen Talmud eine Angabe, die an sich gestatten würde, anzunehmen, daß er, wie der Täufer in der lukanischen Geburtsgeschichte, Jesu gleichaltrig gewesen sei.

Der Kreiszieher Hônî hat nämlich auch einen Sohnessohn gehabt, der wie er selbst Regen zu erbitten vermochte. Im babylonischen Talmud (Ta^anît fol. 23a, unten) heißt dieser Abbâ Hilqîâ, im jerusalemischen aber (Ta^anît III fol. 66b, zweite Spalte, unten) ebenso wie sein Großvater, sogar mit demselben Beinamen. Hier wird dann behauptet: הרין חוני המעגל בר בריה רחוני המעגל היה סמוך לחרבן בית מוקדשא „jener Hônî der Kreiszieher, Sohnessohn des Hônî des Kreisziehers, war nahe an (=lebte kurz vor) der Zerstörung des Tempels“. — Nehmen wir an, daß der Sohnessohn des Hônî schon ein Greis war,

als er kurz vor dem Jahr 70 unserer Ära starb, so mag auch ein Tochtersohn desselben Ḥônî im Jahre der evangelischen Geschichte 30 oder 40 Jahre alt den Tod erlitten haben.

Dies Zeugnis sieht jedoch viel weniger glaubwürdig aus als das ältere der Mischna, welches den Großvater als einen Zeitgenossen des Schim'ôn ben Schaṭaḥ darstellt. Daß es nicht auf guter Überlieferung beruht, zeigt schon die Annahme, daß der gleichnamige Enkel eines berühmten Mannes auch denselben Beinamen wie dieser bekommen hätte: als ob Beinamen nicht gerade zu dem Zweck erfunden würden, um durch sie gleichnamige Personen von einander zu unterscheiden! Und für die Zeit, um welche eine Tochter des Ḥoni noch gebären konnte, muß der Bericht des Josephus maßgeblich bleiben.

Der chronologisch unanfechtbare Bericht enthält auch einige Worte, welche die Tradition der beiden Talmude gerade in dem Ausgangspunkt unserer Erwägungen zu erschüttern geeignet sind. Er hebt an: Ein gerechter Mann und Gottesfreund namens Onias, welcher einmal bei Regenmangel Gott gebeten hatte, die Dürre aufzuheben, und erhört worden war, „verbarg sich, weil er sah, daß der Streit der Parteien heftig war und andauerte (ἐκρυπεν αὐτὸν διὰ τὸ τὴν τράειν ὁρᾶν ἰσχυρὰν ἐπιμένονσαν). Nachdem er aber in das Lager der Judäer geführt worden war, usw.“ Das heißt doch: er hatte sich versteckt, weil er der ganzen Sache fremd bleiben und nicht zur Parteinahme in diesem Kampf gezwungen werden wollte; die Leute, die ihn holten, haben ihn erst suchen müssen. Hierdurch wird direkt wahrscheinlich, daß eben der im Jahr 65 vor unserer Ära ermordete Ḥônî im Andenken seiner Mitbürger den Beinamen „der sich versteckte“ erhalten hat. Wenn dann dem Ḥânân das gleiche Epitheton zugeschrieben wird, muß das auf einer Verwechslung beruhen, und es liegt am nächsten zu vermuten, daß die Beinamen des Enkels und des Großvaters miteinander vertauscht worden sind. Ein Schwanken dieses Punktes in der mündlichen Überlieferung dient auch zur Erklärung der jerusalemischen Notiz.

An den Täufer Johannes ist also gar nicht zu denken.

Altchristliche Kunst.

Von H. Achelis.

Die römischen Katakomben.

Wir kennen die christliche Kunst von ihren frühesten Anfängen an. Wir sind imstande, ihre Entstehung zu beobachten, können angeben, aus welchen Motiven sie entstanden ist, an welche Vorbilder sie sich anlehnte und welche Ideen sie zur Darstellung brachte, und können ihr Fortschreiten auf Schritt und Tritt begleiten.

Das ist ohne Zweifel eine ganz außerordentliche Tatsache. Wir brauchen die altchristlichen Monumente nur in Vergleich zu setzen mit den Denkmälern, welche die andern Kulte uns hinterlassen haben, die gleichzeitig mit der Kirche und in scharfem Wettstreit mit ihr die Bevölkerung des römischen Reiches zu gewinnen suchten, um der ungewöhnlich günstigen Situation, in der sich der Historiker des Christentums befindet, alsbald inne zu werden. Wie wenig redende Denkmäler hat uns der Isiskult und wie wenig mannigfaltige der Mithrasdienst hinterlassen, wenn wir damit den Reichtum der christlichen Monumente nur aus den ersten Jahrhunderten vergleichen. Wir finden hier dasselbe Verhältnis wieder, das wir feststellen können, wenn wir die literarische Hinterlassenschaft der Religionen miteinander in Vergleich setzen. Während wir uns die Eigenart und die Geschichte des Mithriazismus und seinesgleichen aus einzelnen Bruchstücken mühsam rekonstruieren müssen, steht uns als Quelle für die Geschichte des Christentums ein breiter Strom geschichtlicher Überlieferung zur Verfügung. Seine Entstehung wird in nicht weniger als vier Evangelien geschildert, seinen ersten Siegeszug von Jerusalem bis Rom beschreibt uns ein besonderes Geschichtswerk, in das als wichtigste Quelle ein Reisetagebuch der entscheidenden Missionsreisen eingearbeitet ist. Der größte Missionar des Christentums, der Begründer der Heidenkirche spricht noch heute zu uns durch eine ganze Anzahl von Briefen, in denen er sein Bestes und Tiefstes gab, um seine Gemeinden zu erbauen und sie an seine Person zu ketten. Dieselben Briefe lehren uns andererseits

die christlichen Gemeinden kennen; aber auch noch andre Schriften, die aus den Kreisen der Gläubigen selbst hervorgegangen sind, zeigen uns, was in ihnen lebte und webte. So geht es weiter in allen Perioden der christlichen Kirche. Man vergleiche einmal mit diesem Reichtum das wenige, was wir von andern Religionen wissen. An den Wurzeln eines lebenskräftigen Baumes haben sich einige fossile Überreste von Pflanzen und Bäumen erhalten, die untergegangen sind, die aber auch niemals imstande waren, sich mit ihm zu messen.

Die große Fülle der Denkmäler des Christentums, die uns aus seiner ersten Zeit erhalten sind, verdanken wir den römischen Katakomben. Es waren besondere Umstände, welche die römische Gemeinde veranlaßten, ihre Friedhöfe unter der Erde anzulegen, wo sie vor den vielen Schicksalen, die einem Grundstück über der Erde in der Nähe einer Weltstadt fast unvermeidlich drohen, geschützt waren; und es waren wiederum eigenartige Verhältnisse, welche die zu Macht und Bedeutung gelangte römische Gemeinde seit dem vierten Jahrhundert veranlaßte, die Grabstätten ihrer früheren Generationen mit Hingebung zu pflegen, so daß sie zum guten Teil bis zum heutigen Tage bestehen.

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten herrschte im heidnischen Rom die Sitte, die Toten zu verbrennen. Die Juden fielen mit ihrer heimischen Gewohnheit, die Toten zu bestatten, damals auf: die Historiker¹ verzeichnen es als eine besondere Tatsache, daß Poppäa Sabina, die Gemahlin Neros, nach ihrem Tode nicht verbrannt wurde. Denn sie war eine jüdische Proselytin gewesen und ließ sich nach jüdischem Ritus beerdigen. Die Kirche, die aus der Synagoge hervorgegangen war, blieb von Anfang an dieser jüdischen Sitte treu; wir haben kein sicheres Zeugnis dafür, daß jemals Mitglieder christlicher Gemeinden nach ihrem Tode auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden sind.

Die Art der Totenbestattung steht immer in engem Zusammenhang mit den Vorstellungen, welche sich die jeweiligen Generationen über das Schicksal des Menschen nach dem Tode gebildet haben. Wo man an ein wirkliches Leben im Jenseits glaubt, wird man sich scheuen, die körperlichen Überreste des Menschen durch Feuer zu vernichten, weil man in irgendwelcher Weise die jenseitige Existenz mit der diesseitigen verbunden glaubt. Das Christentum trat von Anfang an in die Welt mit der Botschaft von der Auferstehung der Toten. Die überwiegende Mehrzahl der christlichen Gläubigen pflegte diese Zukunftserwartung in der Form, daß man von einer Auferstehung des Fleisches sprach. Man dachte sich die Verstorbenen weiterleben im

¹ Tacitus, Ann. XVI, 6.

Himmel unter Bedingungen, die denen des irdischen Lebens ähnlich waren. Noch lange Zeit hindurch waren urchristliche Vorstellungen von einer messianischen Mahlzeit in der Kirche lebendig. Wie die gesamten Zustände der ältesten Gemeinden ihre unwiederholbare Eigenart darin besitzen, daß in ihnen die eschatologischen Hoffnungen den Kern ihres religiösen Lebens ausmachten, so stand auch das Leben im Paradiese jenen Generationen in plastischer Lebendigkeit vor Augen. Menschen, die sich auf der Erde als Gäste und Fremdlinge fühlten, und sich in jedem Gottesdienste mit ihrem himmlischen Meister im Geiste zu vereinigen suchten, werden sich aufs äußerste gesträubt haben, daß die Leiber ihrer christlichen Brüder und Schwestern nach dem Tode den Flammen übergeben wurden, da die Leiblichkeit für die ewige Herrlichkeit bestimmt war. Wenn man auch seitens der christlichen Lehrer eine allzu intime Ausmalung der einzelnen Vorgänge bei der Auferstehung vermied und sich für die Lösung aller Fragen und Rätsel auf Gottes Allmacht berief, so erschien doch auch ihnen der Leichenbrand als ein Hohn auf die christliche Hoffnung.¹ Unter den vielen Beweisen für die Überzeugung der Kirche, daß ihr Bereich von dem aller anderen Religionen geschieden sei als das Reich Gottes von dem Reich des Satans und seiner Dämonen, fiel nicht am wenigsten in die Augen die Verschiedenheit der Totenbestattung. Die Heiden wurden nach christlicher Anschauung mit Fug und Recht verbrannt, da ihrer nach dem Weltgericht am jüngsten Tage das ewige Feuer wartete, während die Leiber der Heiligen teuer geachtet waren vor Gott und deshalb für die Auferstehung aufbewahrt wurden.²

Die Fürsorge für die Bestattung der Glaubensgenossen war in der ältesten Zeit der privaten christlichen Liebestätigkeit überlassen. Es gab anfangs noch keine Gemeindefriedhöfe, vielmehr haben die wohlhabenden Christen für das Begräbnis der Ärmern Sorge getragen.³ Wir werden uns vorzustellen haben, daß dieselben reichen Leute, welche ihre Häuser der Gemeinde für ihre Versammlungen zur Verfügung stellten und alle bei sich zu Gäste hatten, auch nach dem Tode die Armen in ihr Familienbegräbnis aufnahmen. Man hat auf bestimmte inschriftliche Zeugnisse verwiesen, die diese Gewohnheit be-

¹ Vgl. etwa Athenagoras, Suppl. 36.

² Vgl. Minucius Felix, Octavius 35.

³ Aristides. Apol. 15, 8: „Sooft aber einer von ihren Armen aus der Welt geht und ihn irgendeiner von ihnen sieht, so nimmt er sich nach Kräften seines Begräbnisses an.“ — Lactantius, Divin. inst. 6, 12, 25: *Ultimum illud et maximum pietatis officium est peregrinorum et pauperum sepultura.*

zeugen.¹ Auch die Struktur der Katakomben selbst läßt erkennen, daß sie aus Familiengrüften entstanden und erst im Laufe der Zeit zu großen Begräbniskomplexen angewachsen sind.²

Für die Anlage der christlichen Begräbnisse aber hat vermutlich eine jüdische Tradition die Wege gewiesen. Die Juden waren es von ihrer Heimat Palästina her gewohnt, Felsengräber anzulegen, und sie sind dem väterlichen Brauch in der Diaspora, wo es anging, treu geblieben. In Venosa in Apulien und in Syrakus sind umfangreiche jüdische Zömeterien gefunden worden. Vor allem aber existiert in der Umgegend von Rom eine Anzahl von jüdischen Katakomben.³ Wenn auch alle die genannten Anlagen nicht älter sind als die Katakomben — die frühesten stammen, soviel bekannt ist, aus dem zweiten Jahrhundert —⁴ so ist doch anzunehmen, daß es noch andere jüdische Katakomben gegeben hat, die denen der Kirche vorangingen. Die Juden werden, sobald sie in Rom festen Fuß gefaßt hatten, bemerkt haben, wie sehr die geologischen Verhältnisse der römischen Campagna ihren heimischen Gewohnheiten entgegenkamen. Und die älteste Kirche hat sich an die Synagoge angeschlossen, in der Form der Totenbestattung wie in andrer Beziehung. Man kann im allgemeinen sagen, daß die Institutionen der christlichen Gemeinde im ganzen wie im einzelnen aus denen der Synagoge hervorgegangen sind, indem sie entweder die jüdische Überlieferung fortführten oder aber sich im Gegensatz dazu entwickelten — der jüdische Ausgangspunkt für den christlichen Brauch ist fast in allen Fällen deutlich. Die Grundsätze für die Totenbestattung waren vollends auf beiden Seiten dieselben. Die Christen teilten mit den Juden die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches. Auch wenn die näheren Vorstellungen in einigen Punkten auseinander gingen, war doch der Abscheu gegen den Leichenbrand beiden gemeinsam. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Christen das Formular ihrer Grabschriften von den Juden überkommen hatten; denn schon die Juden pflegten das *Ἐν εἰρήνῃ* auf alle ihre Gräber zu schreiben. Und

¹ Nik. Müller, Zömeterien, p. 820. 861 ff. — Dieser Artikel Müllers in der Prot. Real-Enz. Bd. 10 ist die beste zusammenfassende Arbeit über die christlichen Begräbnisstätten. Er kommt an Umfang und Inhalt einem großen wissenschaftlichen Werke gleich. Dort sind die Verweise auf die Spezialliteratur, vor allem auf die grundlegenden Forschungen de Rossis zu finden.

² Nik. Müller, p. 861 ff.

³ Vgl. die Übersicht über die jüdischen Katakomben bei Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes, 4. Aufl., Bd. 3, p. 65 f. 68.

⁴ Nur die Anfänge der jüdischen Katakombe an der via Portuensis in Rom werden vermutungsweise ins erste nachchristliche Jahrhundert verlegt.

daß bei den christlichen Katakomben spezielle jüdische Beziehungen vorliegen, beweist der eine Umstand, daß in einer der ältesten Regionen der Domitillakatakombe die charakteristischen jüdischen Schiebegräber in mehreren Exemplaren vorhanden sind.¹ Man wäre in Rom schwerlich auf diese in Palästina seit alter Zeit heimische Grabform gekommen, wenn nicht eine bestimmte jüdische Tradition in der Gemeinde vorhanden gewesen wäre, die dazu angeleitet hätte.

Wenn es demnach als wahrscheinlich angesehen werden muß, daß die Kirche durch die Synagoge auf die Anlage unterirdischer Grabanlagen hingewiesen worden ist, so gebührt der Kirche doch der Ruhm, daß sie die großen unterirdischen Anlagen geschaffen hat. Was wollen die wenigen und kleinen jüdischen Zömeterien in der Umgegend von Rom besagen im Vergleich zu den zahlreichen christlichen Katakomben, die sich fast an allen Straßen vor den Toren Roms finden, viele von ihnen unentwirrbare Komplexe von Gängen und Kammern, in die sich kein Uneingeweihter ohne Führer hineinbegeben darf, alle zusammen gewiß Hunderte von Kilometern lang, wenn man sie aneinanderreihen würde, mit Hunderttausenden von Gräbern. Die *Roma sotterranea* ist christlich. Man kann aus diesem Vergleich entnehmen, wie verschieden an Umfang und Bedeutung die Kirche und die Synagoge im dritten und vierten Jahrhundert waren: man glaubt, einen handgreiflichen Beweis in den Händen zu haben für die christliche Anschauung, welche das Judentum als eine Vorstufe des Christentums ansah. Die Synagoge scheint auch hier der Kirche nur die Wege gewiesen zu haben, auf denen sie zu ihren großen Erfolgen gelangte.

Nachdem die christlichen Grundbesitzer, welche sich Äcker vor den Toren von Rom zur Anlage von unterirdischen Begräbnisplätzen erworben hatten, ihre Erfahrungen bei dem Ausbau der Grabkammern gemacht hatten, mußte es ihnen aufstoßen, in wie ungewöhnlichem Maße die Bodenverhältnisse in der Umgegend Roms ihre Unternehmungen begünstigten. Die römische Campagna besteht aus einem vulkanischen Tuff von kaffeebrauner Farbe, der im allgemeinen leicht zu bearbeiten ist, so daß er der Anlegung von Gängen und Kammern nur wenig Schwierigkeiten entgegensetzt: die Bergwerksarbeit ist hier sehr leicht. Andererseits besitzt der Tuff in den meisten Fällen eine derartige Konsistenz, daß die leicht gehauenen Gänge und Kammern bestehen bleiben, ohne daß sie einer Stütze durch Mauerwerk bedürfen. Alle Umstände forderten dazu auf, die unterirdische Anlage nach Möglichkeit auszudehnen. War einmal das Grundstück über der Erde be-

¹ Vgl. Nik. Müller, p. 863.

schaft, hatte man den Eingang in den Schacht in geziemender Weise durch einen Bau gesichert, war die Treppe, die nach unten führte, ausgehauen und unten eine Grabkammer hergestellt, dann machte es keine Schwierigkeit mehr, die Gänge nach allen Seiten fortzuführen. Die Arbeit war nicht schwer, und sie war außerordentlich lohnend. Trieb man den mannshohen Stollen, der nur so breit zu sein brauchte, daß sich zwei Personen begegnen und ausweichen konnten, nur 2—3 Meter weiter, so hatte man Raum für 4—6 Gräber an den Seiten rechts und links gewonnen. Auf diese Weise konnte man Hunderte von Metern weitergehen, bis man auf einen härteren Tuff oder auf eine Sandschicht stieß, die die Weiterarbeit erschwerte, man konnte rechts und links vom Gange Grabkammern einrichten, konnte von der ersten Straße aus Querstraßen und Sackgassen auslaufen lassen, die dann ihrerseits wieder der Ausgangspunkt für neue Komplexe von Gräberstraßen wurden. War man an die Grenze des Hügels gelangt, so daß die Grabanlage ans Tageslicht zu kommen drohte, dann hinderte niemand die christlichen Bergleute, noch einmal an einem geeigneten Punkte mit einer Treppe in die Tiefe zu gehen und, nachdem man den Abstand von der ersten Anlage erwogen hatte, ein zweites Stockwerk unterirdischer Gänge unter dem oberen anzulegen, von der gleichen oder noch größerer Ausdehnung wie das erste. Man konnte unter Umständen dies Verfahren zwei- oder dreimal wiederholen, bis man schließlich auf Grundwasser stieß, das den Arbeiten ein Ziel setzte. Aber welche Möglichkeit der Ausdehnung war durch diese Umstände gegeben. Man brauchte sich um die Teuerung der Bodenpreise in der Umgebung Roms nicht zu bekümmern. Die Arbeiten unter der Erde waren frei und unkontrollierbar. Und dazu kam der ganze Reiz der unterirdischen Grabanlagen, der den Besucher bis zum heutigen Tage gefangen nimmt. Tief unten im Schoß der Erde war man allein mit den Toten. Die langen Gänge erzählten, je weiter man ihnen entlang schritt, die Geschichte der Gemeinde, von den ältesten Generationen bis zur Gegenwart. Aus den dunkeln Stollen trat man in kleine Zimmer, die in ihrer leichten hellen Bemalung an freundliche Räume des Hauses erinnerten; die weißen marmornen Grabplatten, die die Gräber verschlossen, störten mit ihren roten Inschriften den traulichen Eindruck nicht. Stellte man mit Fackeln oder Lampen eine künstliche Beleuchtung her, so konnte man sich dort unten zu einer festlichen Mahlzeit niederlassen, zu der die Gedenktage der Toten die Veranlassung gaben. Die lebenden Christen waren mit den abgeschiedenen vereint. Die Stätte selbst forderte dazu auf, der Toten zu gedenken und sich der

bleibenden Gemeinschaft mit ihnen zu trösten. Man war sicher vor dem Spott und der Nachrede der Juden und Heiden, noch in ganz anderer Weise, als man es im Gottesdienst der Kirche war. Denn in die verborgenen Schlupfwinkel der christlichen Katakomben konnte schwerlich ein feindlicher Fuß gelangen, es sei denn, daß ihm durch Verrat die Wege gewiesen wurden. Während der großen Christenverfolgungen haben die Katakomben oft genug als Zufluchtsorte und Verstecke für die Gemeinde und ihre Führer dienen müssen.

Die römischen Katakomben liegen sämtlich in der Nähe der Stadt und an den Straßen, die von Rom ausgehen.¹ An der Via Appia liegen nahe beieinander das berühmteste aller Zömeterien, die Kallistokatakombe, etwas weiter rechts die der Domitilla, links die des Prätextat, einige hundert Schritte weiter hinaus die des Sebastian, die im Altertum mit einem Lokalnamen *ad catacumbas* genannt wurde, und damit zur Entstehung des Namens Katakomben Veranlassung gegeben hat. Mitten zwischen diesen christlichen Grabstätten liegt die bekannteste und bemerkenswerteste der jüdischen Katakomben, in der Vigna Randanini. Gehen wir weiter nach rechts im Umkreise von Rom, so stoßen wir an der Via Labicana auf das Zömeterium des Petrus und Marcellinus, an der Via Tiburtina bei der Kirche San Lorenzo auf die Katakombe der Cyriaca, gegenüber auf der andern Seite der Straße liegt die des Hippolytus. An der Via Nomentana gelangt man von der Kirche Sant' Agnese aus in ein kleineres Zömeterium mit dem gleichen Namen, etwas seitwärts liegt die bedeutendere Katakombe, die in der früheren Zeit oft mit der der Agnes verwechselt wurde, und in neuerer Zeit Ostrianum oder *Coemeterium majus* genannt wird. Die Via Salaria bietet hintereinander die Katakomben des Maximus, die des Trason und Saturnin, die der Jordani und endlich vor allem die der Priscilla, und an ihrer Nebenstraße, der sogenannten Via Salaria vetere ist noch das Zömeterium der Basilla oder des Hermes bemerkenswert. Von den Katakomben auf der andern Tiberseite ist vor allem die des Pontian zu nennen. Neben diesen größeren Anlagen gibt es noch mehr kleinere, so daß man im ganzen einige siebzig christliche Zömeterien in der Umgegend von Rom zählt. Im ganzen liegen sie in verhältnismäßiger Nähe der Stadt, sowie es das Bedürfnis ergab; einige kleinere Anlagen,² die weiter abliegen, sind offenbar von kleineren Ortschaften oder einzelnen Besitzern, die ihr Landgut vor den Toren der Stadt hatten, angelegt worden.

¹ Vgl. die Übersicht bei Nik. Müller, p. 808, wo zugleich die Literatur über die einzelnen Zömeterien angegeben ist.

² Über die suburbikarischen Katakomben vgl. Nik. Müller, p. 811 f.

Über den Umfang dieser unterirdischen Totenstädte gibt es leider nur wenige sichere Angaben. Die kleine Katakombe bei der Agnes-Basilika ist ausgemessen worden: die Galerien ergaben zusammen eine Länge von etwas über 1600 Metern; es wurden in ihnen 5763 Gräber gezählt. Die meisten der genannten Katakomben sind erheblich umfangreicher. Wer sich öfter in den bekannteren Zömeterien für längere Zeit aufgehalten hat, bringt stets den Eindruck von ganz unermeßlichen Komplexen von Gängen, Kammern und Gräbern mit. Man glaubt gern der oft wiederholten Versicherung, daß die Länge der Katakombengänge, falls man sie aneinanderreihen würde, die Ausdehnung der Halbinsel Italien von den Alpen bis Sizilien übertreffen würde. Wie klein und geringfügig sind im Vergleich zu dieser immensen Größe die wenigen unterirdischen Grabstätten heidnischer Provenienz.

Über die Namen, welche die römischen Katakomben im Altertum führten, sind wir durch einen Kalender aus dem Jahre 354 unterrichtet. Ihm ist ein Festverzeichnis der römischen Gemeinde angefügt, das sich fast ausschließlich aus Märtyrerfesten zusammensetzt. Es führt die Überschrift *Depositio martyrum*¹ und stellt den ältesten Heiligenkalender dar, den wir besitzen. Den Anfang macht das Weihnachtsfest des 25. Dezember, das erst eben vorher in Rom eingeführt worden war, dann nennt es in kalendarischer Reihenfolge die Märtyrerfeste und die sonstigen Feiertage, welche die römische Gemeinde damals zu begehen pflegte. Da die Märtyrerfeste sämtlich in den Katakomben an der Grabstätte des Heiligen gefeiert wurden, ist jeder Notiz der Name des Zömeteriums beigefügt, in dem die Feier stattfand. Fast alle größeren Katakomben sind dabei genannt, die oben aufgeführten sämtlich, mit nur zwei Ausnahmen, der Domitillakatakombe und dem Ostrianum. In beinahe allen größeren Zömeterien pflegte also schon im Jahre 354 irgendein Heiligenfest von der Gemeinde offiziell gefeiert zu werden, in manchen mehrere, in San Callisto sogar fünf. Die Begräbnisplätze der römischen Gemeinde waren schon in dem Umwandlungsprozeß begriffen, der sie zu Stätten der Heiligenverehrung machte. Aber die Zömeterien führten noch gewöhnliche Namen, die dem profanen Sprachgebrauch entnommen waren. Sie heißen nach der Straße, an der sie gelegen sind: *in Nomentana*, *Ostense*, *in Tiburtina*, *in Lavicana*, *Salaria vetere*; wo die Lokalität, in der sich die Katakombe befand, einen speziellen Namen führte, ist dieser angegeben: San Sebastiano heißt *in catacumbas*, eine Lokalbezeichnung, die auch sonst bekannt, bis jetzt

¹ Am leichtesten zugänglich in Preuschens *Analecta* (2. Aufl., p. 131 ff.) und Lietzmanns *Kleinen Texten* („Die 3 ältesten Martyrologien“, p. 4 f.).

nicht erklärt ist; Ponziano wird *ad ursum pileatum* genannt: es ist ein Name, der an ein Wirtshausschild erinnert; oder endlich *in comitatum*, nach einer kaiserlichen Villa, die sich an der *via Labicana* befunden hatte.¹ Einige heißen auch nach Personen, nach Priscilla, nach den Jordani, nach Maximus, nach Praetextatus und nach Thrason. Da von keinem dieser fünf bekannt ist, daß er ein Märtyrer war, ist es die natürlichste Annahme, zu vermuten, daß wir hier Namen von Besitzern vor uns haben, denen damals oder früher einmal das Grundstück, auf dem das Zömeterium angelegt ist, gehörte, oder von den christlichen Begründern der Grabstätten. Nur ein Zömeterium ist nach einer historischen Persönlichkeit genannt, die wir auch sonst noch kennen: die Kallistkatakombe führte schon damals ihren heutigen Namen. Da wir zufällig wissen,² daß der römische Bischof Kallistus, schon ehe er Papst wurde, von seinem Vorgänger Zephyrinus das Amt erhielt, das Zömeterium der Gemeinde zu verwalten, ist es wohl sicher, daß die Kallistkatakombe von dieser Zeit her ihren Namen führt. Kallistus mag sich um sie besondere Verdienste erworben haben. Und ebenfalls nur eine Katakombe ist nach der Heiligen benannt, die dort verehrt wurde, und in diesem einen Falle ist die Entstehung der Benennung in dem Kalender selbst zu beobachten. Das Zömeterium ist bei drei verschiedenen Tagen genannt, das eine Mal ist es nur durch die Straße, die *via Salaria vetus*, bezeichnet, das andere Mal ist es nach der Märtyrerin Basilla benannt, die dort ihre Ruhestätte hatte, das dritte Mal nach der Straße und der Märtyrerin zugleich. Man sieht, es vollzieht sich hier eine Umnennung vor unseren Augen; die profane Bezeichnung macht allmählich dem Heiligennamen Platz. Das Zömeterium an der *via Salaria vetus* galt dem christlichen Volke in solchem Maß als die Kultstätte der Heiligen Basilla, daß man den ganzen Gräberkomplex nach ihr benannte. Im Jahre 354 war dieser Namenswechsel noch in den ersten Anfängen begriffen; in der Folgezeit haben die meisten Zömeterien ihre Bezeichnung geändert, indem die Begräbnisstätte nach dem berühmtesten Grabe, das sich dort befand, umbenannt wurde.

Der Wechsel des Namens ist nur die Folge eines viel umfassenderen Umwandlungsprozesses, der seit dem vierten Jahrhundert sich in den Zömeterien vollzog, indem aus den Familiengräbern und Gemeindefriedhöfen Kultstätten wurden, an denen das Volk sich versammelte, um die Heiligen anzurufen und sich ihrer Fürbitte zu versichern. Die Entwicklung liegt klar vor unseren Augen. Als der Bischof Zephyrinus

¹ Vgl. de Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1879, p. 76.

² Durch Hippolytus, *Philosophumena* IX, 12.

von Rom in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts seinem Kleriker Kallistus die Verwaltung der Kallistkatakombe übertrug, war dieselbe ein Friedhof der römischen Gemeinde; als aber der Kalender des Jahres 354 geschrieben wurde, waren schon fast alle größeren Katakomben Kultstätten geworden; das Märtyrerverzeichnis des Kalenders ist selbst ein Dokument des Heiligenkultes. In den anderthalb Jahrhunderten, die zwischen diesen beiden Daten liegen, ist die Heiligenverehrung entstanden. Damit wurden an die unterirdischen Räumlichkeiten neue Anforderungen gestellt. Bis dahin waren sie lediglich eine Ruhestätte der Toten gewesen. Es war gelegentlich vorgekommen, daß Verwandte und Freunde die Gräber ihrer Lieben aufgesucht hatten, und an dem Jahrestag des Todes hatte sich wohl die Familie in der Grabkammer zusammengefunden, um das Totenmahl zur Erinnerung an den Verstorbenen zu begehen.¹ Zu solchen Zwecken waren die Katakomben eingerichtet und boten hinreichend Platz. Seit den großen Verfolgungen, die der Staat über die Kirche verhängt hatte, aber fanden an den Geburtstagen der Märtyrer feierliche Gottesdienste statt. Die Gemeinde versammelte sich unter Leitung des Bischof an dem Grabe des Heiligen, eine große Volksmenge drängte sich in die engen und dunkeln Gänge hinein, und während des ganzen Jahres wurde die Grabstätte nicht leer von andächtigen Gläubigen, die den Märtyrer anriefen als den Beisitzer Christi bei dem jüngsten Gericht, in der Hoffnung, daß er sich ihrer gnädig erinnern werde als seiner Landsleute und seiner Verehrer, und ihnen trotz ihrer Sünden einen gnädigen Urteilspruch von Christus erwirken werde. Die Angst vor dem Tode, welche die damalige Menschheit ergriffen hatte, spricht aufs deutlichste aus diesem intensiven Kult, in dem das religiöse Leben jener Zeit am lebhaftesten pulsierte. Nach antikem Volksglauben stellte man sich vor, daß der Geist des Verstorbenen die Überreste seines Leibes umschwebe: darum rief man den Märtyrer an seiner Grabstätte an und feierte sein Jahresfest in den Grüften unter der Erde. Die Regierung der Gemeinde mußte also darauf bedacht sein, dort Raum zu schaffen für eine größere Volksmenge und die Gänge und Kammern in irgendwelcher Weise als kultische Stätten einzurichten.

Man weiß, daß der Bischof Damasus in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sich in dieser Beziehung große Verdienste erworben hat. Da es keinen Grund mehr gab, die Eingänge zu den Zömeterien zu verstecken und den Zutritt zu erschweren, ließ er breite Treppen und Zugänge anlegen, die, wo es angängig war, direkt zu

¹ Über die Totenmahle an den Gräbern vgl. Nik. Müller, p. 836.

den verehrten Gräbern führten; er ließ die unterirdischen Gänge verbreitern und, wenn es nötig war, durch festeres Mauerwerk stützen; durch senkrechte Luftschachte, die aus den unterirdischen Kammern direkt nach oben zu der Erdoberfläche führten, sorgte er für gute Luft und unter Umständen sogar für etwas Tageslicht; vor allem aber stattete er die Märtyrergräber selbst in geeigneter Weise aus. Der Papst war ein Dichter, sein Vorbild war Vergil, und er hat in vergilianischen Hexametern die römischen Märtyrer besungen. Sein Kalligraph, Furius Dionysius Filocalus — es ist derselbe Mann, der den Kalender des Jahres 354 mit künstlerischen Beigaben ausstattete — grub die päpstlichen Elogien in Marmortafeln ein, in einer charakteristischen schönen Schrift, die uns die damasianischen Inschriften kenntlich macht, auch in solchen Fällen, wo nur ein kleines Bruchstück von ihnen erhalten ist. Die Marmortafeln, die oft mehrere Quadratmeter groß sind, wurden an den verehrten Stätten angebracht, um die Besucher mit den Lebensschicksalen der Märtyrer bekanntzumachen, die sie dort verehrten. In der sogenannten Papstkrypta von San Callisto, in der die römischen Bischöfe des dritten Jahrhunderts begraben liegen — es ist ein kleines unterirdisches Zimmer von etwa $4\frac{1}{2}$ Meter Länge und $3\frac{1}{2}$ Meter Breite — ließ er einen breiten Luftschacht anbringen und die Zugänge für die Besucher erweitern; im Hintergrund des Raumes stellte er einen kleinen Altar auf, hinter dem noch ein Bischofstuhl Platz fand; beide wurden durch marmorne Schranken von den übrigen Räumen abgesperrt. Vor den Schranken standen zwei kostbare Säulen, die durch einen Architrav verbunden waren, so daß sie ähnlich auf den Beschauer wirkten wie der Triumphbogen einer Basilika. Die Krypta der römischen Bischöfe war dadurch in eine Kapelle verwandelt, in der man die Heiligen am Altar anrufen konnte — denn unter den römischen Bischöfen, die dort nacheinander ihre Ruhestätte gefunden hatten, war mehr als ein berühmter Märtyrer gewesen: der Kalender vom Jahre 354 verzeichnet die Namen des Pontian, der in den Jahren 230—235 der römischen Gemeinde vorstand, des Fabian (236—250) und Xystus II. (257—258); außerdem pflegte man in der Krypta der römischen Bischöfe des Märtyrer-Bischofs Cyprian von Karthago an seinem Todestage zu gedenken. An der Rückwand des Altarraumes der Kapelle aber ließ Damasus zwei seiner großen Inschrifttafeln übereinander anbringen. In der ersten macht er den Leser auf die zahlreichen verehrungswürdigen Persönlichkeiten aufmerksam, die in der Krypta und ihrer Umgebung bestattet liegen.¹

¹ Damasi epigrammata, ed. Ihm. n. 12.

Hier, wenn du fragst, ruht eine Menge von Frommen;
 Die Gräber umschließen die Leiber der Heiligen,
 Ihre erhabenen Seelen hat die Himmelsburg aufgenommen.
 Hier liegen die Gefährten des Xystus, die über den Feind triumphierten,
 Hier die Menge der Vorsteher, welche Christi Altäre behütet,
 Hier der Priester, der in langem Frieden gelebt,
 Hier die heiligen Bekenner, die Griechenland entsandt,
 Hier Jünglinge, Knaben, Greise und ihre keuschen Nachkommen,
 Welche die Jungfräulichkeit als besseren Teil sich erwählet. —
 Hier gesteh' ich, Damasus, wollte ich meinen Gliedern Ruhe gönnen,
 Aber ich fürchtete, die heilige Asche der Frommen aufzustören.

Nicht alle Beziehungen, die Damasus in diesen Versen erwähnt, sind uns deutlich. Wir können nur raten, wer der Priester gewesen ist, der in langem Frieden lebte — es muß doch wohl ein römischer Bischof gewesen sein, und die Charakteristik paßt am besten auf Miltiades (310—314), nur daß man vier Jahre nicht eigentlich eine lange Zeit nennen kann. Die griechischen Konfessoren sind uns unbekannt. Aber der Hauptinhalt des Gedichts ist deutlich. Damasus verweist seine Leser auf die Asketen — es sind Jünglinge, Knaben und Greise, und auf die Bischöfe. Unter den letzteren macht er besonders namhaft Xystus: es ist Xystus II., der, wie wir aus einer brieflichen Notiz Cyprians¹ wissen, am 6. August 258 in einem Zömeterium getötet wurde. Mit ihm starben, wie Cyprian weiß, vier Diakonen. Das sind die *comites Xysti*, die Damasus nennt: sie müssen also ebenfalls in der Papstkrypta oder in ihrer Umgebung begraben liegen. Wenn Damasus in dieser ersten Tafel nur die Gefährten des Xystus, und nicht ihn selbst namhaft macht, so hat das darin seinen Grund, daß die zweite Tafel ganz seinem Andenken gewidmet ist.²

Zur Zeit, als das Schwert das fromme Herz der Mutter durchbohrte,
 Habe ich, der hier beigesetzte Bischof, die Gebote des Himmels gelehrt.
 Da kamen sie plötzlich und rissen mich hinweg, da ich (auf dem Lehr-
 stuhl) saß.

Das Volk bot seinen Nacken den ausgesandten Soldaten dar.
 Bald erkannte der Greis, wer ihm die Palme rauben wollte,
 Und bot sich selbst und sein Haupt als erstes dar,
 Damit die ungemäßigte Wildheit (der Soldaten) niemand verletzen könne.

¹ Cyprian, ep. 80, 1.

² Damasus, ed. Ihm. n. 13.

Christus, der die Preise des Lebens verteilt, zeigt an
Das Verdienst des Hirten, der die Zahl seiner Herde selbst beschützt.

Es kann schwerlich einem Zweifel unterliegen, daß hier von dem Tode des Xystus, des Opfers der Valerianischen Verfolgung, gesprochen wird.¹ Die Mutter, deren Herz mit dem Schwert durchbohrt wurde, ist die Kirche in der Verfolgungszeit. Der Bischof wird als ein Greis bezeichnet, der gerade eine größere oder kleinere Versammlung seiner Gemeinde vor sich hatte, also mit einem Gottesdienst beschäftigt war, als die Soldaten eindringen und die Anwesenden mit dem Tode bedrohten. Damasus fügt dem Bericht einen anekdotenhaften Zug ein, wenn er erzählt, daß sich bei dieser Gelegenheit der Bischof für die Gemeinde geopfert habe. Man wird demgegenüber etwas skeptisch, wenn man mit der poetischen Darstellung die gleichzeitigen Nachrichten vergleicht, die wir Cyprian verdanken.² Im zweiten Reskript Valerians, um das es sich hier handelt, war das Todesurteil über die Bischöfe, Presbyter und Diakonen verhängt worden; und Xystus war mit seinen vier Diakonen das erste Opfer desselben geworden. Der Klerus war bedroht und nicht die Gemeinde. Man stellt sich danach den Vorgang so vor, daß sich der Bischof mit seinen Begleitern im Zömeterium versteckt hatte und daß sein Aufenthalt dort verraten wurde. Die Soldaten, die mit der Ausführung des Reskriptes betraut waren, vollzogen das Todesurteil an ihm und seinen Klerikern auf der Stelle. Aber es mag ja sein, daß der Überlieferung des Damasus eine richtige Erinnerung zugrunde liegt, auch wenn sie von ihm etwas dramatisch zugespitzt wurde.

Der Bischof Eusebius liegt in einer eigenen Krypta bestattet, nicht allzuweit entfernt von der allgemeinen Papstgruft. Damasus hat auch diesem Vorgänger eine Denktafel gestiftet, in der er von einem Kampf um die Bußdisziplin innerhalb der römischen Gemeinde und von einer zwiespältigen Papstwahl, die damit zusammenhing, Einzelheiten erzählt, die uns ohne ihn vollständig unbekannt wären.³

Heraklius verwehrte es den Gefallenen, ihrer Sünden wegen zu trauern, Eusebius lehrte diese Unglücklichen, ihre Verbrechen zu beweinen. Das Volk war in Parteien zerrissen und mit wachsender Wut

¹ Vgl. Wilpert, die Papstgräber und die Cäciliengruft. Freiburg 1909. — Hier werden einige neue Funde mitgeteilt, unter denen der Grabstein des Bischofs Pontian (230—235) obenan steht, und einige Annahmen de Rossis widerlegt, die schon manche Zweifel erregt hatten.

² Cyprian, ep. 80, 1.

³ Damasus, ed. Ihm n. 18.

Begann Aufruhr und Mord, Kampf, Zwietracht und Streit.
 Ohne weiteres wurden beide durch die Grausamkeit des Tyrannen verbannt,
 Wiewohl der Vorsteher (Eusebius) das Band des Friedens unverletzt erhielt.
 Freudig ertrug er die Verbannung, zum Herrn als seinem Richter aufschauend,
 Und an der Küste Siziliens verließ er Welt und Leben.

Die Inschrift ist oben und unten eingerahmt durch die in größeren Buchstaben gehaltene Dedikation:

*Damasus episcopus fecit
 Eusebio episcopo et martyri,*

und links und rechts nennt sich der Kalligraph:

*Damasi papae cultor atque amator
 Furius Dionysius Filocalus scribsit.*

Eusebius ist im Jahre 309 römischer Bischof gewesen,¹ er hat nicht viel länger als vier Monate regiert. Damals warteten noch immer zahlreiche Christen, die in der Verfolgung der Jahre 303—305 ihren Glauben verleugnet hatten, auf die Wiederaufnahme in die Kirche. Es wiederholten sich infolgedessen Szenen, wie sie schon nach der Dezi-schen Verfolgung vor einem halben Jahrhundert in Rom stattgefunden hatten: eine starke Partei wünschte — zum guten Teil gewiß aus persönlichen Gründen — daß die Gefallenen, die schon jahrelang Buße taten, wieder aufgenommen werden sollten, eine andere Partei befürwortete eine weitere Ausdehnung der Bußzeit. Vielleicht war, wie in jener früheren Zeit eine größere Anzahl von reichen und einflußreichen Persönlichkeiten unter den Gefallenen: jedenfalls wurde die Bußfrage zur Parole, hinter der für längere Zeit alle andern Fragen des Gemeindelebens zurücktraten. Der Bischofsthul war seit der Verfolgung bis zum Jahre 308 vakant, vielleicht weil man einen neuen Ausbruch der Verfolgung befürchtete, die im Orient noch immer schrecklichere Formen annahm. Als man endlich zur Bischofswahl geschritten war und es sich herausstellte, daß der neue Bischof Marcellus² den Gefallenen nicht günstig gesinnt war, erhob sich ein der-

¹ Ich habe hier noch das übliche Datum eingesetzt. Vgl. indes die kritischen Bemerkungen zu den Papstverzeichnissen, die Jülicher der 3. Auflage von Mirbts Quellen zur Geschichte des Papsttums, p. 482 f. beigegeben hat. Danach war der 18. April 308 der Ordinationstag des Eusebius von Rom.

² Marcellus ist von Damasus mit einem ähnlichen Elogium bedacht worden wie Eusebius. Vgl. Damasus, ed Ihm. n. 48. Es ist die einzige Quelle für die oben dar-

artiger Tumult in der Gemeinde, daß der Staat einschritt. Der Kaiser Maxentius, der die Herrschaft in Italien an sich gerissen hatte, hatte sich bis dahin gehütet, die Christen zu verfolgen, vielleicht weniger aus Sympathie als aus politischen Gründen, und er hatte sich sogar in den Ruf eines Christenfreundes zu bringen gewußt. Aber angesichts der Wirren, die durch die Haltung des neuen Bischofs verursacht schienen, verurteilte er ihn, nach nicht viel mehr als halbjährigem Regiment, zur Verbannung, in der Marcellus bald starb.

Dieselben Verhältnisse wiederholten sich bei der neuen Wahl, und diesmal gelang es der laxen Partei, einen eigenen Kandidaten aufzustellen und ihm zu einen gewissen Erfolg zu verhelfen. Wir wissen nicht, wie im einzelnen alles hergegangen ist: allem Anschein nach gingen zwei Männer aus der Wahl hervor, wie im Jahre 251 Kornelius und Novatian. Diesmal waren es Heraklius und Eusebius. Während aber damals der milder gesinnte Kornelius nach kurzer Zeit die Oberhand behielt, so daß Novatian in den Winkel gedrängt wurde, errang im Jahre 309 die strengere Partei das Übergewicht: denn Eusebius galt der Folgezeit als der rechtmäßige römische Bischof, Heraklius wurde ein Schismatiker, von dem wir überhaupt nichts wußten, wenn ihn Damasus in seinen Versen nicht genannt hätte. Es ist ein ehrenvolles Zeugnis für die sittliche Energie in der römischen Gemeinde, daß sie zweimal hintereinander in ihrer Majorität die Wahl eines strengen Bischofs durchsetzte, obwohl die Gefallenen seit etwa fünf Jahren um Vergebung ihrer Sünden baten. Da Eusebius in der Person des Heraklius einen wirklichen Gegenbischof gehabt zu haben scheint, der die entgegengesetzte Praxis in der Bußdisziplin lehrte und durchführte, flammte der Streit innerhalb der Gemeinde noch heftiger auf, wie zur Zeit des Marcellus, und der Staat griff zu demselben Ausweg wie damals, indem er mit Strafen einschritt; diesmal schickte er die beiden Persönlichkeiten, in denen sich die Gegensätze verkörpert, die Bischöfe Eusebius und Heraklius, in die Verbannung. Eusebius starb im Exil, und er wurde deshalb von seiner Gemeinde als Märtyrer verehrt. Was aus Heraklius wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls beharrte er in seinem Gegensatz; denn die Gemeinde hat ihn später nicht als Märtyrer gefeiert.

Diese drei Inschriften mögen als Beispiel dienen für die Tätigkeit des Damasus in den Katakomben. Er fixierte das Andenken der Mär-

gestellten Ereignisse. Seine Amtszeit wurde bis jetzt in das Jahr 308—309 verlegt; vgl. Harnack in der Prot. Real-Enz., 3. Aufl., Bd. 12, p. 258 f. Doch ist auch dazu die Bemerkung Jülichers a. a. O. p. 482 zu vergleichen.

tyrer, leitete die Verehrung des Volkes für die Heiligen in die von ihm gewünschten Bahnen und arbeitete somit daran, die Katakomben in Kultstätten umzuschaffen. Unter den Männern, die Rom zur Stadt der Heiligen und Märtyrer gemacht haben, steht Damasus an erster Stelle. Er ist dadurch der Begründer einer außerordentlich fruchtbaren Kirchenpolitik geworden.

Für die Katakomben begann mit Damasus die Zeit einer vollständigen Umgestaltung. Um dem immer stärkeren Zudrang des Volkes zu den Gräbern Raum zu schaffen, wurden an den meist besuchten Stätten unterirdische Kirchen angelegt: wirkliche Basiliken mit Apsis und drei Schiffen; Marmorsäulen wurden hinuntergeschafft mit ihren Basen und Kapitellen; am Eingang befand sich ein kleiner Narthex als Vorraum, eine breite Treppe führte von der Erdoberfläche in die Tiefe. Das Ganze war so angelegt, daß die Fenster des Baus aus dem Boden herausragten und Tageslicht in den unterirdischen Raum bringen konnten; von außen sah man also nur den Oberbau, die Fenster und das Dach. Man wird den Grundriß der Grabkirchen so gestaltet haben, daß sich der Altar in möglichster Nähe des Märtyrergrabes befand. So war denn ein Raum geschaffen, in dem die Festlichkeiten zu Ehren des Märtyrers mit großer Versammlung gefeiert werden konnten. Auf diese Weise ist die Basilika der Petronilla, oder, wie sie auch genannt wird, die des Nereus und Achilleus, entstanden, die in späterer Zeit durch ein Erdbeben zerstört wurde und vor wenigen Jahrzehnten wieder ausgegraben wurde zugleich mit der Domitilla-Katakombe, in der sie sich befindet. Die Kirche S. Agnese zeigt uns bis zum heutigen Tage den Reiz dieser kleinen Zömeterialbasiliken; und auch die Kirchen des Petrus am Vatikan und die des Paulus an der Straße nach Ostia waren Gedächtniskirchen an den Gräbern der Apostel, in ihrer ersten Anlage erheblich kleiner als die großen Bauten der späteren Zeit. Gottesdienstliche Räume geringeren Umfangs sind noch in manchen andern Katakomben vorhanden: am bekanntesten ist die Krypta der heiligen Cäcilie in S. Callisto, die aber den Charakter des ursprünglichen Grabraums bewahrt hat. Man schuf in ihnen die Räumlichkeiten für die Feste an den Gräbern der Märtyrer. Nach der Aufdeckung der Katakomben sind sie zum Teil zu demselben Zweck wieder in Gebrauch genommen worden.

Daneben machte sich ein Bestreben der Frommen bemerkbar, sich eine eigene Grabstätte in möglichster Nähe des Märtyrergrabes zu beschaffen. Man dachte sich die Märtyrer als die Assessoren Christi beim jüngsten Gericht, und man war offenbar des Glaubens, daß die

Verehrung, die man den Überresten der Heiligen zuteil werden ließ, ein näheres Verhältnis zu ihm selbst begründe. Wenn man das eigene Grab mit dem des Märtyrers vereinigte, so hoffte man wohl, daß die Seele den Verkehr mit der des Märtyrers nach dem Tode fortsetze, und ihn zu einem solchen Grade der Intimität gestalten könne, daß der Urteilsspruch des ewigen Richters nicht mehr fraglich sein würde. In dieser oder ähnlicher Weise werden wir uns die Motive dieser durch und durch volkstümlichen Vorstellungswelt zu denken haben. Die epigraphischen Zeugnisse für dies Streben, einen Begräbnisplatz in möglichster Nähe des Märtyrergrabes zu erwerben, sind massenhaft.¹ Die Christen schrieben es in Prosa und in Versen auf den Grabstein selbst, wenn ihnen eine solche Akquisition gelungen war, und sprachen es aus, daß der Verstorbene auf ewig mit den Heiligen vereint sei. Da die Märtyrerverehrung in steigendem Maße der Brennpunkt der volkstümlichen Religiosität wurde, kann man sich denken, wie sehr die Preise der Gräber stiegen, die in der Nähe der verehrten Stätten lagen. Es sind uns Inschriften erhalten, nach denen man schließen muß, daß Leute, die zu den reichsten der Stadt zählten, einen großen Teil ihres Vermögens für ein solches Grab geopfert haben.²

Bei dieser völlig veränderten Sachlage war es natürlich, daß die Katakomben ihre ursprüngliche Bestimmung als Begräbnisstätten der römischen Gemeinde mit der Zeit verloren. Aus den erhaltenen Grabinschriften hat man genaue Resultate über die Abnahme der unterirdischen Begräbnisse in Rom ermittelt. Bis zur Zeit Konstantins sollen noch alle Christen mit wenigen Ausnahmen in den Katakomben bestattet worden sein, für die Jahre 338—360 hat man berechnet, daß auf zwei unterirdische Begräbnisse ein oberirdisches kommt. Dann ist noch einmal auf kurze Zeit eine wachsende Beliebtheit der alten Katakomben zu konstatieren: für die Jahre 364—369 halten sich die beiden Bestattungsarten die Wage, und in den Jahren 370—371 fanden gar fast alle Beisetzungen unter der Erde statt. Man sieht an diesen Zahlen, wie populär die Tätigkeit des Damasus war und in wie hohem Maße es ihm gelungen ist, die Frömmigkeit der Gemeinde auf die Gräber der Märtyrer zu konzentrieren: alle Welt wollte in der Nähe der Heiligen begraben sein. Dann scheint aber eine Gegenwirkung eingetreten zu sein. Für die Jahre 373—404 kommen schon zwei

¹ Vgl. Nik. Müller, p. 826, 870 ff.

² Vgl. de Rossi, *Roma sotterranea* Bd. 3, p. 549: es kommen Preise von 1½ und 2 Solidi, aber auch von 1500 und 7000 Folles vor. Über den wechselnden Wert des Follis, vgl. Seeck bei Pauly-Wissowa Bd. 6, 2, p. 2831 ff.

Gräber über der Erde auf ein Katakombengrab, in den Jahren 400 bis 409 ist die Abnahme der unterirdischen Gräber noch rapider, nach dem Jahre 410 finden nur noch wenige, nach dem Jahre 454 überhaupt kein Begräbnis mehr in den Katakomben statt. Da wir schwerlich daran zu denken haben, daß nach dem Jahre 373 die Heiligenverehrung in Rom nachgelassen hat, wird vermutlich der Episkopat entsprechende Weisungen gegeben haben. Die Entsagung, die sich Damasus selbst auferlegte, wenn er aus Rücksicht auf die Grabesruhe seiner heiligen Amtsvorgänger darauf verzichtete, sein eigenes Grab in der Papstgruft herzurichten,¹ mag er auch seiner Gemeinde gepredigt haben — und offenbar nicht vergeblich.

In der Tat sprachen damals alle Gründe dafür, die Katakomben als Gemeindefriedhöfe zu verlassen. Die Andacht der Frommen an den Märtyrergräbern wurde notwendig gestört, wenn die ganze Gemeinde dieselben Räume zugleich als Gräber benutzte. Da die Zahl der Christen in Rom während des vierten Jahrhunderts in starkem Anwachsen begriffen war, wurde es allmählich unbequem, bei jedem Begräbnis diese Plätze weit vor der Stadt aufzusuchen, und in den vielverzweigten unterirdischen Labyrinthen nach einem Ort für den Toten Umschau zu halten. Außerdem nahm in demselben Maße, wie die Kopfzahl der Gemeinde zunahm, die Gesamtbevölkerung der Stadt ab. Viel Grund und Boden, der sich früher in den Händen heidnischer Besitzer befunden hatte, wurde frei und war leicht zu haben; und es fiel nicht mehr auf, daß die Christen ihre Angehörigen dem Schoß der Erde anvertrauten: das Begräbnis war allmählich auch bei den Heiden zur vorherrschenden Sitte geworden, wie die zahlreichen Sarkophage bezeugen. Irgendwelche Befürchtungen, daß die Heiden sich der christlichen Friedhöfe bemächtigen könnten, um ihrem Haß gegen die christliche Religion Genüge zu tun, waren schon lange nicht mehr am Platz, nachdem das römische Reich ein christliches Gepräge erhalten hatte, wenn es auch in Rom noch lange eine aristokratische Partei gab, die dem altüberlieferten Heidentum treu blieb. Mußte sie es doch erleben, wie ein Gesetz nach dem andern gegen den heidnischen Kultus erlassen wurde, so daß zuletzt gar der Altar der Viktoria, das Symbol der Siege Roms, zerstört werden konnte. Alle Gründe, welche früher die Christen veranlaßt hatten, ihre Begräbnisstätten im Verborgenen anzulegen, waren fortgefallen und ins Gegenteil verkehrt. Sie bestanden nur noch für die Juden fort, und wir wissen allerdings, daß

¹ Vgl. oben S. 307.

die jüdischen Zömeterien noch lange in Benutzung blieben, zum Teil bis ins Mittelalter hinein.¹

Es liegt auf der Hand, daß gerade die Umwandlung der Begräbnisstätten in Kultstätten der Konservierung der alten Kunstdenkmäler günstig war. Wenn auch die Herrichtung der Katakomben für den neuen Zweck manche Schädigung des alten Zustandes mit sich brachte, so war doch der Nutzen überwiegend. Gewiß war der Jahrhunderte hindurch flutende Menschenstrom mit mancher beabsichtigten oder unfreiwilligen Zerstörung der unterirdischen Grabdenkmäler verbunden. Durch den Einbau der Basiliken und die Ausweitung der Kapellen an den Gräbern der Heiligen wurden Hunderte von alten Gräbern und Grabkammern vernichtet; selbst die neuen Zugänge und Stützmauern, die Damasus und seine Nachfolger herrichteten, waren kaum auszuführen, ohne daß manches Alte hinweggeräumt wurde. Aber was will das alles besagen gegenüber der Tatsache, daß durch die Heiligenverehrung die Begräbnisstätten der alten Christen mit dem Nimbus des Heiligen umkleidet wurden. Die religiöse Verehrung, welche die Gemeinde den Gräbern der Bischöfe und Märtyrer zollte, dehnte sich naturgemäß in gewissem Maße auf die ganzen unterirdischen Labyrinth aus: sie erschienen den späteren Generationen als die verehrungswürdigen Überreste aus der Heldenzeit der Kirche. Der unvergleichliche Zauber, mit dem eine religiöse Feier in diesen unterirdischen Räumen noch heute jeden umfängt: bei der sich drängenden Menschenmenge, den schwach flackernden Lichtern, dem eigentümlichen Erdgeruch — er wird auch in jenen früheren Jahrhunderten immer aufs neue seine Wirkung ausgeübt haben. Eine Verletzung der alten Gräber und ihres Schmuckes war ein Sakrileg am Heiligsten. Wenn die Gemeinde sich an die Grabstätten ihrer Märtyrer drängte, wenn von fremden Ländern Pilger nach Rom kamen, in der einzigen Absicht, die Katakomben und deren religiöse Schätze aufzusuchen, dann war es eine natürliche Pflicht des römischen Episkopats, daß es auf eine größtmögliche Konservierung der alten Grabkomplexe bedacht war. Damasus ist nicht der einzige Bischof gewesen, der die Katakomben für die Heiligenverehrung herrichtete; noch von mehreren seiner Nachfolger ist es berichtet, daß sie Bauten in den Zömeterien vornahmen.

Die alten Grabanlagen machten damals eine Probezeit durch auf ihre Festigkeit und auf die Zweckmäßigkeit ihrer Anlage. Von den

¹ Die jüdische Katakombe in Venosa stammt, soviel man weiß, aus dem 6. Jahrhundert.

alten Christen, welche für sich und die Ihrigen eine Grabstätte bereitet hatten, hätte keiner daran gedacht, daß er einen Bau für Jahrhunderte aufführte. Vor allem war es ein Segen, daß der Episkopat die Neubenutzung der alten Gräber und Grabstätten zunächst einschränkte und dann gänzlich aufhob. Wir alle wissen, wie gründlich die Pietätlosigkeit späterer Generationen mit alten Grabdenkmälern umzugehen pflegt. Auch in den Katakomben finden wir Kammern genug, die verschiedenen Zeiten dienen mußten. Die Gräber sind erbrochen, die Grabsteine umgedreht und zum zweitenmal beschrieben, neue Öffnungen sind in die Wand eingehackt, wo gerade Platz war, ohne Rücksicht darauf, daß dadurch die alten Malereien zerstört und die Kammern unansehnlich gemacht wurden. Man hat zuweilen gar ein Cubiculum um mehrere Fuß erhöht und dadurch die ganze Bemalung der Decke vernichtet, nur um Platz für einige Gräber zu gewinnen. Die Heiligenverehrung mag an derartigen Vandalismen zuweilen ihre Schuld mittragen. Der intensive Wunsch, in möglichster Nähe des Märtyrergrabes zu ruhen, machte gewiß am wenigsten vor Gegenständen ästhetischer oder sozialer Art halt. Aber dabei handelte es sich um einzelne Fälle; ein Grab in der Nähe der Märtyrer zu erringen, war nur begünstigten Persönlichkeiten möglich; die allgemeine Sitte, in den Katakomben zu begraben, ist eben dadurch abgekommen. So wurden denn durch die Heiligsprechung der Katakomben die Überreste der alten Zeit geschützt, ehe es zu spät war. Ein besonders günstiger Umstand dabei war, daß fast in allen größeren Zömeterien Märtyrer begraben lagen und heilige Stätten zu schützen waren. Fast der ganze alte Bestand der Zömeterien wurde somit konserviert.

Auf die erste Periode, in der die Katakomben Begräbnisstätten waren, folgte fast überall eine zweite, in der sie als Kultstätten dienten. Wenn die erstere etwa dreihundert Jahre gedauert hat, von den Anfängen der römischen Gemeinde bis auf die Zeit des Damasus, so hat die zweite etwa vierhundert Jahre umfaßt. Denn erst im achten Jahrhundert, als die Langobarden Rom in verschiedenen Belagerungen bedrohten und dabei den Katakomben nahekamen, die auch ihnen heilige Stätten waren, haben die Päpste es für ihre Pflicht gehalten, die Überreste aus der großen Zeit der Kirche in die Basiliken der Stadt zu überführen. Rom hätte sonst durch die Religiosität seiner Feinde seiner Reliquienschatze verlustig gehen können.

Damit verloren die alten Zömeterien das aktuelle Interesse. Was die Frömmigkeit der römischen Gemeinde und unzählige Scharen von Pilgern bis dahin in den unterirdischen Grüften gesucht hatten, die

Gemeinschaft der Heiligen, das fanden sie nunmehr in den Kirchen Roms. Große Marmortafeln am Eingang oder am Altar der Kirche machten bekannt, welche heiligen Überreste man dort suchen durfte. Für die Katakomben kam eine Zeit, in der sie vergessen wurden. Nur wenn in ihrer Nähe eine bekannte Kirche gelegen war, wie bei S. Sebastian und S. Agnese, wurden sie noch den Romfahrern gezeigt, und die Küster und Fremdenführer sorgten dafür, daß ihre Pfleglinge nicht gering geschätzt wurden. Die meisten und die größten Katakomben aber fielen der Vergessenheit anheim, eine nach der andern, und es war den Zeiten der großen Restaurationen des Katholizismus, im sechzehnten und im neunzehnten Jahrhundert, vorbehalten, sie aufs neue zu entdecken und ihr Andenken zu beleben.

Unter diesen Umständen begreift es sich, daß gerade Rom so überreichlich viele Monumente aus der altchristlichen Zeit erhalten hat. Verschiedene besonders günstige Momente trafen zusammen, um dies Resultat hervorzubringen. Die eigenartigen geologischen Verhältnisse der römischen Campagna veranlaßten die Christen, ihre Grabstätten unter der Erde anzulegen, wo sie vor Nachstellungen geschützt waren, und die Heiligenverehrung der späteren Jahrhunderte bewahrte dieselben vor Zerstörung und vor Verfall. Dadurch ist in den Katakomben die Kunst der ersten vier Jahrhunderte auf uns gekommen. Natürlicherweise ist aus dem vierten Jahrhundert erheblich mehr erhalten als aus dem dritten; was mit einiger Sicherheit dem zweiten oder gar dem ersten Jahrhundert zugeschrieben werden kann, ist nicht allzuviel. Von den Zeiten des Apostels Paulus bis zu denen des Papstes Damasus hat sich die römische Gemeinde von einem Bestande, den man nach Analogien mit einiger Wahrscheinlichkeit auf mehrere hundert Köpfe schätzen darf, auf einen Umfang entwickelt, den man mit mehreren Zehntausenden gewiß nicht zu gering, mit mehr als hunderttausend Seelen vielleicht nicht zu hoch taxiert; die reichen und vornehmen Kreise haben sich der Gemeinde in steigendem Maße, vor allem seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, und dann in erneuter Stärke seit der Zeit Konstantins, angeschlossen. Es sind also in den ersten beiden Jahrhunderten des Christentums unvergleichlich viel weniger christliche Grabstätten in Rom errichtet worden, als in den beiden folgenden; und ein zunehmender Aufwand für Grabanlagen ist ebenfalls von Jahrhundert zu Jahrhundert zu erwarten. Daneben hat man in Betracht zu ziehen, daß naturgemäß jede folgende Generation die Spuren der vorhergehenden in ihrem Bestande bedroht. Trotzdem ist wohl mit Sicherheit zu sagen, daß uns Denkmäler aus allen vier

Jahrhunderten in den Katakomben erhalten sind. Es ist möglich, eine Geschichte der christlichen Kunst von ihren frühesten Anfängen an zu schreiben.

Daß wir dazu allein durch die römischen Funde und durch die Katakomben instande sind, hat man deutlich vor Augen, sobald man die Frage aufwirft, was wir außerhalb Roms an christlichen Kunstdenkmälern der vorkonstantinischen Zeit besitzen. Nur solche Orte, welche, ebenso wie Rom, unterirdische Grabanlagen anlegten, vermögen uns überhaupt etwas zu geben. Einige wenige Reste bieten die Katakomben von Neapel und von Syrakus, die — so interessant sie sind — gegenüber dem Reichtum der römischen Überlieferung doch kaum in Betracht kommen. Das ist aber, wenn man von einigen unsicheren Spuren absieht, auch alles. Die übrigen Fundstätten der christlichen Kunst, Karthago, Ravenna, Arles und Mailand, Jerusalem, Alexandrien und Konstantinopel beginnen erst vom vierten Jahrhundert an für die christliche Archäologie von Bedeutung zu werden; ihre Denkmäler reichen fast an keinem Punkt in die älteste Periode des Christentums zurück, einerlei ob sie Basiliken und Mosaiken, Sarkophage und Elfenbeinschnitzereien oder Malereien und Miniaturen uns bewahrt haben. Es bedarf aber keiner weiteren Darlegungen, um zu beweisen, daß gerade die Kunst der ersten drei christlichen Jahrhunderte von besonderem Interesse für uns ist. Diese Zeit ist eine abgeschlossene Periode der Kirchengeschichte, eine einzigartige Zeit, die sich von der nächstfolgenden aufs schärfste abgrenzt. Die christliche Kirche eroberte sich von ihrer engen Heimat in Palästina aus die griechisch-römische Welt; der Staat stand ihr feindlich gegenüber und befähigte sie um so mehr, die eigentümlichen Kräfte ihrer Religion zu entwickeln und zur Erscheinung zu bringen. Das Interesse jedes Theologen und jedes Christen haftet kaum an einer anderen Periode der Kirchengeschichte mit demselben Interesse wie an diesen Zeiten der Entwicklung, in denen die Keime für alles Spätere ihre ersten Sprossen zeitigten. Von den Kunstdenkmälern dieser Periode erwartet der Forscher, neue Belege zu erhalten für die besondere Stellung, welche die Kirche zur griechisch-römischen Kulturwelt einnahm. In der gleichen Weise haftet aber das Interesse des Kunsthistorikers mehr an der früheren Periode der altchristlichen Zeit als an der späteren. Jedermann weiß, daß das erste und zweite Jahrhundert in allen Zweigen der Kunst sich auf einem höheren Niveau befand als das dritte und vierte. Dazu geben uns die ältesten Denkmäler christlicher Kunst den Anfang des Fadens einer Entwicklung in die Hand, der über viele Höhen und Tiefen bis in die Gegen-

wart läuft: eins der wichtigsten Glieder dieser langen Kette, das erste nämlich, ist uns in den römischen Katakomben erhalten.

Dazu kommt die fast einzigartige Bedeutung der Stätte, an der diese Funde gemacht werden. Die römische Gemeinde ist eine der ältesten, von der wir wissen, und sie ist von Anfang an eine der berühmtesten gewesen. Die Welthauptstadt zog die größten der christlichen Apostel in ihren Bann: Paulus hat der Gemeinde seinen bedeutendsten Brief geschrieben, er hat in Rom zwei Jahre gewirkt, wenn auch als Gefangener, und ist dort gestorben und begraben. Wieviel andere Märtyrer hat die eine Stadt noch im ersten Jahrhundert aufzuweisen: die Verfolgungen der Kaiser Nero und Domitian blieben wahrscheinlich auf Rom beschränkt; die Namen des Apostels Petrus, des Konsulars Flavius Clemens und seiner Gattin Domitilla sind bekannt. Im dritten Jahrhundert war die Gemeinde eine der größten, wahrscheinlich die größte Christengemeinde, die es in der Welt gab; ihr Reichtum und ihre Wohltätigkeit verschafften ihr einen dauernden Ruhm. Sie war die anerkannte Metropole der Gemeinden Italiens, und da man den Rang der Stadt für ihre Bedeutung als Vorort des Christentums entscheiden ließ, stand sie in der ersten Linie unter den christlichen Metropolen, zusammen mit Alexandrien und Antiochien; und der Reichshauptstadt gebührte bei dieser Klassifizierung unbedingt die erste Stelle. Was für ein Stück christlicher Geschichte hat sich innerhalb der römischen Gemeinde abgespielt. Wie die großen Apostel, so strebten später die Führer der Gnosis nach Rom und haben in Rom ihr Schicksal gefunden. Die christologischen Kämpfe sind zum guten Teil in Rom entschieden worden; der Osterstreit und der Ketzertaufstreit, das Novatianische Schisma sind von Rom ausgegangen. Es gibt keine christliche Gemeinde in den ersten vier Jahrhunderten, die sich an Bedeutung mit der römischen messen könnte. Als Konkurrenten Roms kämen überhaupt nur die beiden anderen Patriarchenstädte — wie man später sagte — Alexandrien und Antiochien in Frage; und auch sie müssen hinter Rom in mehr als einer Beziehung zurückstehen, selbst wenn ihre Gemeinden etwas älter sind, was bei Antiochien sicher, bei Alexandrien wenigstens wahrscheinlich ist. Nur in der ältesten Zeit des Christentums ist der Ruhm des christlichen Rom überstrahlt worden. In der Zeit der ersten christlichen Generation, die etwa mit den Jahren 30 und 62 abzugrenzen ist, hat die Gemeinde in Jerusalem eine führende Stellung in Jerusalem eingenommen, durch die zwölf Apostel und durch Jakobus, den Bruder des Herrn, und endlich nicht am wenigsten durch den Sitz an der heiligen Stätte, auf der die

Verheißungen ruhten. Aber was will diese kurze Spanne Zeit besagen. Dazu war das Judenchristentum, das sich in Jerusalem entfaltete, eben durch seine besonderen jüdischen Traditionen daran gehindert, irgendwelche Leistungen auf dem Gebiet der bildenden Kunst hervorzubringen. Selbst wenn wir die Häuser, die Versammlungsstätten und die Gräber der ersten Christengemeinde in Jerusalem besäßen, würden wir schwerlich irgendwelche künstlerischen Monumente darin finden. Die Bedingungen für eine christliche Kunst waren erst im Heidenchristentum vorhanden, als die christliche Botschaft Stellung nahm zur griechisch-römischen Kulturwelt. Damals hat sie sich mit den künstlerischen Traditionen, die sie vorfand, auseinandergesetzt und aus ihnen die Mittel entnommen, über ihr eigenes Lieben und Hoffen sich in der Sprache der Zeit auszusprechen. In den Katakomben sind uns die ältesten Kunstdenkmäler des Heidenchristentums erhalten.

Man hat die Bedeutung der römischen Katakomben für die christliche Kunstgeschichte zuweilen dadurch herabmindern wollen, daß man darauf hinwies, daß sie uns nur die sepulkrale Kunst der Christen zu bieten vermögen. Unzweifelhaft ist damit eine Beschränkung gegeben, die vor allem den künstlerischen Wert der Leistungen trifft. Es ist im allgemeinen anzunehmen, daß man auch in der Zeit der ältesten Kirche auf die Ausstattung der Wohnräume mehr Sorgfalt und Kosten verwandt hat als auf die der Grabstätten, und es ist zweifelhaft, ob man gerade in die unterirdischen Grüfte Maler bestellt hat, die auf der Höhe der Leistungen der Zeit standen. Ihre Werke waren nur selten zu sehen, etwa wenn man ein neues Begräbnis in demselben Raume vornahm oder wenn man eine Gedächtnisfeier veranstaltete. Es war auch nicht jedem Maler zuzumuten, bei der zweifelhaften Beleuchtung einer qualmenden Fackel im Schoß der Erde sein Kunsthandwerk auszuüben.

Andrerseits sind gerade an den Gräbern charakteristische Äußerungen christlichen Inhalts zu erwarten. Die Botschaft, mit der das Christentum die Welt erschütterte, war die vom baldigen Untergang der Welt und von der bevorstehenden Ankunft des Reiches Gottes. Mit der eschatologischen Erwartung untrennbar verbunden war die Predigt von der Auferstehung des Fleisches und vom Weltgericht. Nach dem Richterspruch Christi — so war die christliche Lehre — würde die Menschheit in zwei Gruppen verteilt werden, die Gerechten und die Ungerechten, die Schafe und die Böcke, so wie es der Herr selbst in seinem Gleichnis¹ geschildert hatte. Den einen war die Seligkeit des Paradieses, den andern das ewige Feuer bereitet. Zu den

¹ Matthäus 25, 31 ff.

Seligen zählten — mit wenigen Ausnahmen — nur die Mitglieder der christlichen Kirche. Ob aber alle Christen, welche die Taufe empfangen hatten, zu den himmlischen Freuden gelangen würden, war in mehr als einer Beziehung zweifelhaft. Durch die Strenge der römischen Bußdisziplin wurden alljährlich viele Christen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen, zuzeiten bildeten die sogenannten Gefallenen einen erheblichen Prozentsatz der Gemeinde; über die Dauer ihres Ausschlusses und ihre Wiederaufnahme fanden heftige Kämpfe zwischen den Bischöfen und der Gemeinde statt.¹ Es war nur natürlich, daß die Maler an den Gräbern von diesen Ewigkeitshoffnungen und ihren Hindernissen sprachen — aber es ist nicht in gleicher Weise nahelegend, anzunehmen, daß die Christen die Wände ihrer Häuser mit diesen Bildern der Furcht und Hoffnung angefüllt haben.

Die Christen gingen in die Katakomben, um dort die Gemeinschaft mit den Märtyrern zu suchen, damit sie ihrer Fürbitte beim Weltgericht gewiß wären; und es war nur natürlich, daß die Maler es sich angelegen sein ließen, den Glauben an die Hilfe der Heiligen in ihrer Weise auszusprechen. Es war doch schon ein weiterer Schritt, wenn man sich entschloß, in seinen vier Wänden von dem Märtyrerkultus zu reden.

In den Katakomben fanden endlich die Gedächtnismahle für die Verstorbenen statt, in denen man sich der Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten bewußt wurde und zugleich der Armen gedachte. Natürlich hob die christliche Malerei auch diese Bestimmung der Grabstätten hervor. In diesem Falle könnte man freilich dieselben Bilder auch in den Wohnräumen vermuten. Denn auch in den Privathäusern haben die Christen lange Zeit ihre Agapen veranstaltet; in der ältesten Zeit haben überhaupt alle Gottesdienste in den Wohnräumen wohlhabender Christen stattgefunden, und es ist anzunehmen, daß die Agapen, die immer eine zwanglose Form behielten, noch lange dem Ermessen jedes Einzelnen anheimgegeben waren, auch wenn sich die Regierung der Gemeinde bemühte, sie in die Basiliken zu verlegen und sie dadurch unter ihren Einfluß zu bekommen.

Im allgemeinen aber ist schwerlich daran zu zweifeln, daß die Grabstätten der günstigste Ort waren, um eine Kunst christlichen Inhaltes hervorzurufen. Mögen wir auch bedauern, daß uns von den Basiliken und den Wohnhäusern der vorkonstantinischen Kirche nichts, oder fast nichts, erhalten ist, so besitzen wir doch in den Katakomben die ersten Versuche der Christen, ihren Glauben und ihr Hoffen in den künstlerischen Formen ihrer Zeit wiederzugeben.

¹ Vgl. oben S. 309 f.

Le rejet de Jésus à Nazareth.

Par **Maurice Goguel**, Paris.

L'épisode du rejet de Jésus à Nazareth est relaté dans les deux premiers évangiles sous deux formes très voisines (Mt 13, 53—58, Mc 6, 1—6). Luc, qui a vraisemblablement connu les récits de ses devanciers, place l'épisode plus tôt, tout au début du ministère de Jésus, et utilise pour le raconter une source qui lui est particulière. (Lc 4, 16—30.)

La comparaison des récits de Mathieu et de Marc est instructive. Dans ses grandes lignes, celui de Marc paraît le plus ancien. Mathieu (54) semble dire que c'est pour enseigner que Jésus vient à Nazareth puisque sa phrase met la venue et l'enseignement en rapport direct l'un avec l'autre. (ἐλθὼν . . . ἐδίδασκεν) tandis que chez Marc c'est seulement à l'occasion du culte du sabbat que Jésus prend la parole. Mathieu ne reproduit pas textuellement la conclusion de Marc (5): «Il ne put faire là aucun miracle»; mais il l'atténue et en fait disparaître ce qui pouvait paraître scandaleux et inconciliable avec l'idée de la toute puissance de Jésus. Il écrit (58): «Il ne fit pas là beaucoup de miracles.»

Le texte de Marc permet, lui aussi, de reconnaître l'intervention du rédacteur de l'évangile. Au premier verset ce rédacteur a ajouté les mots καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ que Mathieu n'aurait eu aucune raison d'omettre s'il les avait trouvés dans sa source. Il semble aussi avoir remanié la fin de l'épisode. Sous sa forme actuelle le verset 5 de Marc contient une contradiction absolue. Le narrateur affirme d'abord que Jésus ne put faire là aucun miracle, puis il raconte qu'il guérit quelques malades en leur imposant les mains. Au point de vue du style la seconde partie du verset se rattache d'ailleurs très mal à la première (ποιῆσαι . . . ἐθεράπευεν). Cette seconde partie doit donc être considérée comme une correction de la première. Le rédacteur de Marc est dirigé par la même préoccupation qui a amené

celui de Mathieu à dire que Jésus accomplit peu de miracles au lieu de parler de l'impossibilité où il se trouve d'en faire aucun.

Le verset 6 de Marc attire aussi l'attention. «Il s'étonnait, dit l'évangéliste, de leur incrédulité.» Comment Jésus peut-il s'étonner, lui qui vient de déclarer qu'un prophète est mal accueilli dans son pays? Mathieu mentionne aussi l'incrédulité mais pour motiver le petit nombre des miracles accomplis. Cette relation paraît organique. Le texte primitif de Marc pourrait bien avoir été καὶ οὐκ ἔδυνάτο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. Le rédacteur ayant isolé les mots διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν par l'addition de la phrase sur les guérisons par imposition des mains a dû introduire quelque chose pour les expliquer.

L'analyse permet de remonter encore plus haut que nous ne l'avons fait jusqu'ici, c'est-à-dire plus haut que le fond commun des récits de Mathieu et de Marc.

Un premier fait est frappant. Le verbe qui est employé au verset 2 de Marc pour exprimer l'effet produit sur les assistants par l'enseignement de Jésus (ἐξεπλήσσοντο) est celui-là même qui exprime dans Mc 1, 22 l'impression faite dans la synagogue de Capernaum par l'enseignement plein d'autorité de Jésus, c'est-à-dire une impression essentiellement favorable. Il est bien singulier que le même mot serve à exprimer des sentiments si différents.

D'après le récit de Marc l'étonnement que cause à la foule l'enseignement de Jésus est motivé par deux choses. D'une part la sagesse dont Jésus fait preuve, de l'autre les miracles qui s'accomplissent par ses mains. On a pu juger directement de cette sagesse par l'enseignement qu'on vient d'entendre, mais l'évangéliste disant expressément que Jésus ne fit là aucun miracle ce n'est que par oui-dire qu'on peut parler de ceux qui s'accomplissent par ses mains. N'y a-t-il pas quelque chose d'étrange à ce que les deux raisons de l'étonnement des Nazaréens ne soient pas motivées de la même manière, et à ce qu'il ne soit pas parlé de la renommée de Jésus venue jusque dans son village natal?

Entre les versets 2 et 3 de Marc on n'aperçoit pas de lien nécessaire. Au verset 2 les Nazaréens reconnaissent que Jésus possède une sagesse divine et un pouvoir miraculeux, la conclusion qu'appellerait cette double constatation serait celle-ci: «Il a reçu une mission divine.» Au lieu de cela le verset 3 dit: «N'est-il pas le fils du charpentier et de Marie, le frère de Jacques, de Jose, de Jude et de Simon, ses sœurs ne sont-elles pas ici auprès de nous?» Et ils refusent de

croire en lui. La reconnaissance du désaccord qu'il y a entre l'origine de Jésus et son autorité aurait du, bien plutôt, amener les Nazaréens à conclure que leur compatriote devait avoir reçu une mission divine.

Le texte actuel n'est donc pas cohérent. Comment reconnaître quels sont ses éléments primitifs? La conclusion de l'épisode montre que la question des miracles a dû y jouer un rôle capital. Il en est ainsi dans le récit de Luc où Jésus dit: «Vous me direz. . . Tout ce que nous avons entendu que tu as fait à Capernaum, fais le aussi ici.» (Lc 4, 23.) Ne peut-on conjecturer qu'il y avait dans le récit de Marc quelque chose de semblable et que si les Nazaréens n'accueillent pas Jésus c'est qu'il refuse d'accomplir parmi eux les miracles dont ils ont entendu parler? Au lieu du verset 2 où il est question de l'enseignement de Jésus dans la synagogue il devait primitivement y avoir une demande de miracle de la part des Nazaréens. Le verset 2 tout entier aurait donc été ajouté au récit primitif; seule la mention des miracles à la fin de ce verset pourrait provenir de la source ancienne. Si l'on admet cette hypothèse il faut peut-être considérer l'addition des disciples au verset 1, non comme un simple développement littéraire, mais comme un détail ajouté pour donner un caractère plus intentionnellement didactique à la venue de Jésus à Nazareth.

A l'origine le récit aurait donc été celui-ci: Jésus vient à Nazareth, — peut-être seul — là on dit: N'est ce pas le fils du charpentier et de Marie, le frère de tel et tel? s'il veut qu'on lui reconnaisse quelque autorité, qu'il fasse des miracles comme ceux dont nous avons entendu parler. Mais Jésus déclare qu'un prophète est mal accueilli dans sa patrie et à cause de l'incrédulité de ses compatriotes il ne peut faire là aucun miracle.

Peut-être sera-t-on moins frappé du caractère conjectural de la reconstruction qui précède si on la rapproche du fragment Jean 4, 43 à 45. 48. «Après deux jours, est-il dit dans ce fragment, Jésus partit de là et alla en Galilée, or Jésus lui-même rendit témoignage qu'un prophète n'a pas d'honneur dans sa propre patrie. Lorsque donc il vint en Galilée, les Galiléens l'accueillirent, car ils avaient vu tout ce que Jésus avait fait à Jérusalem à la fête. Eux-mêmes y étaient venus.» A ce fragment se rattache encore le verset 48: «Jésus lui dit: Si vous ne voyez des signes et des miracles vous ne croyez pas». Ce verset qui se trouve dans le récit de la guérison du fils du fonctionnaire royal ne cadre pas avec son contexte, car si le père invoque Jésus ce n'est pas pour assister à un miracle, c'est pour obtenir la guérison de son enfant.

Entre le fragment Jean 4, 43—45. 48 et les textes de Mathieu et de Marc que nous étudions il y a plus qu'une analogie générale de situation, il y a une relation littéraire comme le prouvent les mots suivants du récit synoptique qu'on retrouve dans le quatrième évangile: ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν . . . εἰς τὴν [Γαλιλαίαν] . . . προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι [τιμὴν οὐκ ἔχει].

Le texte johannique dans sa concision n'est pas parfaitement clair. Il fait allusion à un scène connue de ses lecteurs plutôt qu'il ne la raconte en détail. L'épisode cependant peut être facilement reconstitué. Les Galiléens reçoivent Jésus avec joie parce qu'ils savent qu'il a fait des miracles à Jérusalem et qu'ils s'attendent à lui en voir accomplir en leur présence. Mais Jésus leur reproche de ne pas croire s'ils ne voient des miracles et il leur déclare qu'un prophète est mal accueilli dans son pays.

Ainsi le récit johannique suppose exactement les événements qui sont racontés dans la source synoptique telle que nous avons essayé de la reconstituer. Les Galiléens ne croient pas parce que Jésus a déçu leur désir d'assister à des miracles.

Cet accord ne fournit-il pas un argument à l'appui de notre hypothèse, en même temps qu'il établit un fait capital pour l'étude de la composition de l'évangile de Jean à savoir que le rédacteur de cet évangile a connu non seulement les récits synoptiques mais leurs sources?

[Abgeschlossen am 14. April 1911.]

Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums.

Von **Franz Dibelius** in Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Die Erzählungen, die uns allein im Lukasevangelium erhalten sind, im Matthäus- und Markusevangelium dagegen nicht stehen, gehören zu den kostbarsten Überlieferungen über Jesus, die wir besitzen. Es sind, scheint mir, hauptsächlich vier Punkte, die für die große Treue dieser Erzählungen sprechen und ihren hohen Wert für die Jesusforschung ausmachen. Erstens herrscht in den Lukasstücken eine so lebhaft, ja leidenschaftliche eschatologische Erwartung, wie wir sie aus den anderen Evangelien nicht kennen. Worte wie Lk 18, 6—8; 21, 28 haben bei Matthäus und Markus kein Seitenstück (vgl. auch Lk 2, 38; 12, 32; 14, 15; 19, 11; 22, 29—30; 24, 21). Zweitens geben uns erst die Sonderüberlieferungen des Lukasevangeliums einen Begriff, in wie starkem Maße Jesu Evangelium ein Evangelium für die Armen war (Lk 6, 20—26; 16, 19—31). Drittens enthalten sie eine Fülle der allerschönsten Gleichnisse, die nicht nur den bei Matthäus und Markus erhaltenen Stoff vermehren, sondern uns eine neue Seite der Gleichnisdichtung Jesu kennen lehren. Die Gleichnisse mit den eingehenden menschlichen Charakterschilderungen stehen nur im Lukasevangelium. Viertens geben uns die Lukasgeschichten einige unschätzbare Einblicke in das Seelenleben Jesu. Wir erfahren von Gesichten und himmlischen Erlebnissen (10, 18; 22, 31—32, vgl. Hiob 1); wir werden Zeugen seiner Sehnsucht und Angst (12, 49—50).

Je günstiger aber der Eindruck ist, den wir von der Mehrzahl dieser Geschichten haben, um so mehr gewinnt die Frage an Wichtigkeit, woher der Verfasser des Evangeliums sie hatte. Denn erst dann wird unser Urteil über ihren Wert gesichert sein, wenn sich aus dem literarischen Befunde wahrscheinlich machen läßt, daß sich in ihnen alte und ursprüngliche Überlieferung unversehrt erhalten hat.

Man hat vermutet, daß die Sonderstücke des Lukasevangeliums,

vielleicht zusammen mit Abschnitten, die in ähnlicher Form bei Matthäus und Markus wiederkehren, ursprünglich eine Schrift für sich gewesen seien, die der Verfasser des dritten Evangeliums in sein Buch eingearbeitet habe. Für Feine¹ ist der Hauptgrund der, daß diese Erzählungen eine einheitliche judenchristliche Färbung haben, jüdische Denkweise voraussetzen und genaue Kenntnis der jüdischen Verhältnisse und des jüdischen Landes verraten. Genau genommen aber darf man daraus nur schließen, daß die besonderen Geschichten des Lukasevangeliums schon in der judäischen Urgemeinde erzählt worden waren und daß der Verfasser sie in der Form, die sie dort erhalten hatten, treu wiedergegeben hat. Daß er sie alle aus derselben Quelle hat, folgt daraus noch nicht; denn die südpalästinische Christenheit war groß. Ebenso wenig läßt sich erweisen, daß er sie bereits in einem Buche zusammengefaßt las; die Gründe, die Feine dafür anführt, scheinen mir nicht zwingend zu sein.² Auch die scharfsinnigen Untersuchungen von Bernhard Weiß³ machen es meines Erachtens nicht über alle Zweifel erhaben. Wenn er sich auf seine Nachweisungen beruft, wie vielfach in den Lukasstücken schriftstellerische Zusätze des Evangelisten einen gegebenen Zusammenhang unterbrechen oder ihm sogar widersprechen, so handelt es sich dabei um kritische Feinarbeit von einer Peinlichkeit und Schwierigkeit, die zwar Bewunderung erweckt, aber eine Sicherheit des Urteils kaum mehr aufkommen läßt. Über solche Scheidungsversuche an einzelnen Sätzen und Worten wird sich immer streiten lassen. Auch wenn diese Beobachtungen alle richtig sein sollten, so ließe sich immer noch denken, daß der Verfasser zusammenhanglose Blätter oder eigene Aufzeichnungen aus früherer Zeit vor sich gehabt und mit anderem ausgeglichen hätte. Auch der Hinweis auf die Verwandtschaft der Stücke untereinander ist nicht ganz über-

¹ Paul Feine, eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte. Gotha 1891.

² Einige Beispiele: Jesus erwähnt Lk 4, 25, daß die Dürre zur Zeit des Elias 3½ Jahre gedauert habe; die Erhaltung dieser nicht aus dem Alten Testament, sondern aus jüdischer Überlieferung (vgl. Jak. 5, 17) stammenden Angabe sei nur bei schriftlicher Überlieferung des Herrnwortes erklärlich (Feine a. a. O. S. 44). Daß 22, 35 auf eine schriftliche Quelle zurückgehe, ergebe sich aus der Rückbeziehung auf 10, 4 (S. 64). Das beziehungslos dastehende ἐξ αὐτῶν 24, 13 weise auf einen anderen als den jetzigen Zusammenhang (S. 73). Ich glaube, solche Erscheinungen lassen sich ebensogut erklären, wenn Lukas die Geschichten aus mündlicher Überlieferung gesammelt hat.

³ Bernhard Weiß, die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart und Berlin 1907. Die Quellen der synoptischen Überlieferung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 3. Reihe 2. Band Heft 3). Leipzig 1908, besonders S. 169 ff.

zeugend. Es ist — außer der bereits besprochenen allgemeinen Ähnlichkeit des palästinischen Hintergrundes — nicht ein Zug nachzuweisen, der allen gemeinsam wäre, sondern was wir beobachten, ist ein Durcheinander hin- und herspringender und oft sich kreuzender Beziehungen, die doch allesamt nicht dicht und umfassend genug sind, um die ursprüngliche Einheit des Ganzen sicher zu machen. Auch die Anklänge an das Johannesevangelium finden sich nicht „in fast allen“; die meisten Einzelworte und auch die Mehrzahl der Gleichnisse haben nichts Johanneisches. Wenn Weiß schließlich anführt, daß die Lukas-erzählungen zusammen eine vollständige Geschichte Jesu ergeben, die noch reichhaltiger sei als das Markusevangelium, so bedeutet auch das nur eine Möglichkeit; daß sie wirklich ursprünglich ein selbständiges Evangelium gewesen seien, wäre noch besonders zu beweisen. Der Eindruck der Vollständigkeit entsteht vielleicht nur durch die große Zahl der allein von Lukas gesammelten Überlieferungen. Und selbst wenn sich ganz sauber und klar eine einheitliche Quelle heraus-schälen ließe, so wäre für die Frage, die uns hier angeht, wenig gewonnen. Denn dann wäre weiterzuforschen, wer der Verfasser dieser Schrift war und woher er seine Geschichten hatte — die Frage wäre nur etwas zurückgeschoben.

Harnack¹ sucht nachzuweisen, daß Lukas die Erzählungen, die er vor Matthäus und Markus voraus hat, der Familie des Evangelisten Philippus, besonders seinen vier weissagenden Töchtern, verdankt. Seine Gründe sind die folgenden:

1. Lukas hat auf der Reise nach Jerusalem in Zäsarea bei Philippus gewohnt und dabei auch die weissagenden Töchter kennen gelernt (Apg 21, 9).²

2. Die Töchter wußten Geschichten zu erzählen. Papias, der eifrige Sammler urchristlicher Überlieferungen, hat sich von ihnen eine Totenerweckung und die wunderbare Bewahrung des Justus Barsabbas vor dem Gifttode erzählen lassen (Eusebius, Kirchengeschichte III, 39, 1).

3. In der Apostelgeschichte berichtet Lukas ausführlich von Er-

¹ Adolf Harnack, Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1), Leipzig 1906, S. 108 ff.

² Harnack nimmt ferner an, daß Lukas später in Ephesus gelebt habe; von dort aus hätte er Philippus und seine Töchter, die sich nach Papias in Laodizea niedergelassen hatten, wieder treffen können. Das sind doch zweifelhafte Vermutungen. Sehr viel näher liegt die Annahme, daß Lukas auch während der ganzen Gefangenschaft des Paulus in Zäsarea ebenfalls dort und mit Philippus zusammen war.

lebnissen des Philippus (Apg 8); diese Erzählungen stammen doch höchstwahrscheinlich aus dem Kreise des Philippus.

4. In den Sonderstücken des Lukasevangeliums treten merkwürdig oft Frauen auf.

5. In den Sonderstücken des Lukasevangeliums tritt die Weissagung (der heilige Geist) stark hervor.¹

6. In den Sonderstücken des Lukasevangeliums fallen die Samaritergeschichten auf (9, 51—56; 10, 30—37; 17, 11—19). Philippus war der Apostel Samariens (Apg 8).

Am bemerkenswertesten scheint mir das Zusammentreffen von 1. und 6. — in Verbindung mit 3. Daß die Erzählungen, aus denen Jesu weitherzige Gesinnung gegen die Samariter hervorgeht, in der Samaritermission von besonderem Werte waren, ist sehr einleuchtend. Wenn Lukas, der solche Erzählungen bringt, nach seinem eigenen Zeugnis bei dem Samariterapostel eingekehrt war, so liegt der Schluß nahe, daß er eben damals jene Geschichten hörte. Man braucht dazu nicht einmal den Hinweis auf Papias, der ebenfalls aus dem Hause des Philippus Erzählungen heimbrachte; das ist ja ohnehin kein völlig treffendes Beispiel, weil es sich dabei nicht um Erzählungen aus dem Leben Jesu handelt.

Die Hauptfrage aber ist, ob das, was sich für die Samariterstücke wahrscheinlich machen läßt, auf das gesamte Sondergut des Lukasevangeliums ausgedehnt werden muß. Daß in nicht wenigen Abschnitten das „weibliche Element“ stark hervortritt, das ist allerdings eine feine und zutreffende Beobachtung, und die Vermutung, daß bei der Überlieferung dieser Geschichten Frauen mitgewirkt haben (vgl. Lk 2, 19. 51), läßt sich nicht leicht abweisen. Müssen wir denn aber dabei nur an die vier Töchter des Philippus denken, wo doch überhaupt in der urchristlichen Geschichte — wie bei den meisten religiösen Bewegungen — die Frauen eine verhältnismäßig große Rolle spielten? Und die Abschnitte, in denen vom „weiblichen Element“ nichts zutage tritt, sind doch auch recht zahlreich. Daß in den Lukasstücken eine gewisse Vorliebe für Geistwirkungen und leidenschaftliche seelische Erregungen (vgl. die Geburtsgeschichten, dann 9, 54; 10, 17 ff. 21; 11, 2 LA; 12, 49 f.; 22, 43 f.) zu merken ist, stärker als in den knapperen und strenger stilisierten Evangelien des Markus und Matthäus, ist ebenfalls

¹ Harnack sagt S. 108: „An ekstatische, von aller Nüchternheit und Glaubwürdigkeit verlassene Personen wie Philippus und seine vier weissagenden Töchter . . . wird man zu denken haben.“ Das ist eine Beurteilung des Sondergutes des Lukasevangeliums, die ich nicht verstehe.

nicht zu leugnen. Aber auch das braucht nicht gerade auf die weis-sagenden Töchter des Philippus zu weisen. Dazu ist diese Stimmung viel zu verbreitet im Urchristentum. Die ganze Apostelgeschichte ist erfüllt von derselben Erregung, von derselben Freude an wunderbaren Geistwirkungen, auch in den Abschnitten, die durch das „wir“ als unabhängige Berichte des Augenzeugen gekennzeichnet sind; deshalb aber fällt niemandem ein, den Lukas für einen urchristlichen Propheten zu erklären. Auf die Familie des Philippus wird man nur dann geführt, wenn vorausgesetzt ist, daß alle eigenen Erzählungen des Lukas aus einer Quelle stammen; das aber ist, wie wir sahen, bisher noch nicht sicher bewiesen worden. Solange ist es ratsamer, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß hier Überlieferungen von verschiedenen Seiten zusammengekommen sind. Für die Samaritergeschichten mögen Philippus und seine Töchter die Gewährsleute des Verfassers gewesen sein; natürlich ist dann auch ohne weiteres zuzugeben, daß noch andere Stellen im Lukasevangelium sein können, die, ohne daß wir es erkennen, auf die Familie des Philippus zurückgehen.¹ Wo aber die Hauptmasse des lukanischen Sondergutes herkommen mag, das ist immer noch die Frage.

Ich will versuchen, in dieser Frage etwas weiterzukommen.

Feine hat gezeigt, wie stark die Mehrzahl der Lukaserzählungen mit dem palästinischen Boden verwachsen ist. In Palästina, in der Urgemeinde, haben sie offenbar ihre wesentliche Form gewonnen. Von der Urgemeinde aus müssen sie irgendwie zu Lukas gedrungen sein. Wir sahen bereits, daß Lukas einen aus der Urgemeinde, den Evan-

¹ Vielleicht die Geschichte von den Jüngern von Emmaus (Lk 24, 13—35)? Sie ist der Erzählung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8, 26—40) im Aufbau merkwürdig ähnlich. Die Jünger sind auf dem Rückwege von Jerusalem wie dort der Eunuch. Sie sind in trüber Stimmung über die Ereignisse, die sie nicht verstehen; der Eunuch müht sich vergebens, die Schriftstelle zu enträtseln. In beiden Fällen gesellt sich ein Fremder zu den Wanderern und fragt sie nach den Dingen, mit denen sie sich quälen. Die Antwort ist beidemal etwas unwirsch. Hier Jesus, dort Philippus beginnen das Unverständene klarzumachen, Jesus „anfangend bei Moses und allen Propheten“, Philippus „anfangend bei dieser Schrift“. Nach der Belehrung auf dem Wege wird in beiden Erzählungen haltgemacht, und es folgt ein großes Erlebnis, bei dem der Wandergefährte plötzlich verschwindet. — Übrigens treffen die Geschichten auch in der Örtlichkeit zusammen. Wenn Philippus Apg 8, 26 den Befehl bekommt, nach Süden zu (nicht: „um Mittag“ — er erfüllt den Auftrag ja sofort) auf den Weg, der von Jerusalem nach Gaza führt, zu gehen, so ist sein Aufenthaltsort in der Gegend zu denken, in der die drei Emmaus (Amwas, El Kubebe, Kalonije) liegen.

gelisten Philippus, in Zäsarea getroffen hat, und es ergab sich die Wahrscheinlichkeit, daß er diesem Manne Beiträge zu seiner Evangelien-schrift verdankt. Der einfachste Weg ist nun, daß wir uns weiter im Leben des Lukas umsehen, ob er vielleicht auch sonst mit solchen zusammengekommen ist, die zur Gemeinde in Jerusalem gehörten oder gehört hatten und ihm Geschichten erzählen konnten, wie wir sie in seinem Evangelium lesen. In dem „wir“ der Apostelgeschichte haben wir einen Führer, der uns verschiedene Reisen des Lukas durch allerlei Länder verfolgen läßt und uns bis nahe an die Zeit heranföhrt, in der das Evangelium entstand.

Ich weiß allerdings, daß diese Behauptung Widerspruch findet. Die eingehenden Nachweise der sprachlichen und stilistischen Übereinstimmung der „Wirstücke“ mit dem übrigen Werke, die schon mehrfach und am vollständigsten neuerdings durch Harnack¹ erbracht worden sind, haben augenscheinlich wenig Eindruck gemacht, und die meisten halten an der Ansicht fest, die „Wirstücke“ seien das in die Apostelgeschichte verarbeitete Reisetagebuch eines Zeitgenossen und Begleiters des Paulus — wahrscheinlich des Lukas —, aber das ganze Werk, und mit ihm das dritte Evangelium, stamme von einem Unbekannten aus späterer Zeit. Was man gegen die zwingende Kraft der nüchternen philologischen Untersuchungen Harnacks über die „Wirstücke“ noch Stichhaltiges einwenden will, weiß ich nicht, und ich kann es mir nicht anders denken, als daß die von Harnack neubegründete alte Anschauung mit der Zeit sich wieder allgemein durchsetzen wird. Im folgenden gehe ich von der Ansicht aus, daß das „wir“ in der Apostelgeschichte Lukas, den Verfasser des Buches und auch des dritten Evangeliums, bezeichnet — wobei ich mir nicht verhehle, daß für den, der diese Meinung nicht teilt, die weitere Untersuchung wertlos ist.

Bei der Erzählung von der zweiten Missionsreise des Paulus, dort, wo von dem Aufenthalt in Troas die Rede ist (16, 10), erscheint zum ersten Male das „wir“ und deutet an, daß wir uns Lukas in der Gesellschaft des Apostels zu denken haben. Er reist mit Paulus bis Philippi und ist dort Zeuge der Geschichten mit der Lydia und dem dämonischen Weibe (16, 17); dann verliert sich plötzlich das „wir“. Was damals aus Lukas wurde, läßt sich nicht sagen. Das „wir“ taucht wieder auf bei dem Bericht von der letzten Fahrt des Paulus nach Jerusalem, gerade wieder in Philippi (20, 5), und nun läßt es sich — mit einer unerheblichen Unterbrechung — bis zum Schlusse des

¹ Lukas der Arzt, S. 19—85.

Buches verfolgen. Die gemeinsame Reise geht nach Troas und nach siebentägigem Verweilen bei den dortigen Christen nach Milet, wo sich die Ältesten der Gemeinde zu Ephesus einstellen. Auf der Weiterfahrt ist in Tyrus ein mehrtägiger Aufenthalt, der Gelegenheit zum Zusammensein mit der dortigen Gemeinde bietet. In Ptolemais grüßen die Reisenden die Brüder, und in Zäsarea kehren sie bei Philippus ein. Auch bei dem kurzen Aufenthalt in Jerusalem ist Lukas in der Gesellschaft des Paulus. Schließlich begleitet er ihn auf der stürmischen Seefahrt und kommt mit ihm nach Rom.

Wir sehen, daß Lukas einmal in Jerusalem war, allerdings nur acht Tage. Es ist gut möglich, daß er sich dort von den alten Christen von Jesus erzählen ließ. Auch in Rom wird er Christen aus Palästina gefunden haben; das lassen die Namen in Röm 16 vermuten, namentlich die des Andronikus und Junias und des Rufus (Mk 15, 21). Nach Kol 4, 10; Phm 24 war er dort mit Markus zusammen; der kommt freilich als Gewährsmann für die besonderen Erzählungen des Lukasevangeliums kaum in Betracht. Beachtenswert ist noch, daß auf der ersten Reise nach Europa außer Lukas auch Silas den Paulus begleitete, ein Mann, der vorher der Gemeinde in Jerusalem angehört hatte.

Es gibt aber noch ein „Wirstück“, das wir bisher nicht berücksichtigt haben, weil es in dem gewöhnlichen Text nicht steht. Es ist App 11, 28 in der sogenannten „westlichen“ Lesart, in der Lesart des Kodex D und der alten Lateiner.

Die Stelle gehört zu der Erzählung von den Propheten, die aus Jerusalem nach Antiochien kamen. Der Wortlaut in D — er findet sich auch bei Augustin und in vereinzelt Itala- und Vulgatahandschriften — ist folgender (ich hebe die Abweichungen von dem bekannten Text hervor):

„In diesen Tagen kamen von Jerusalem Propheten nach Antiochien. Es war aber viel Frohlocken. Als wir uns aber zusammengedrängt hatten, sagte einer von ihnen mit Namen Agabos, indem er durch den Geist ein Zeichen gab, es werde eine große Hungersnot über die ganze Welt kommen. Sie trat ein unter Klaudius.“

Der letzte Satz zeigt, daß der Besuch der Propheten in Antiochien vor das Jahr 41 fiel. Wenn das „wir“ an dieser Stelle vertrauenswürdig ist, so haben wir hier eine Nachricht über Lukas aus einer Zeit, die mindestens ein Jahrzehnt vor jener Reise des Paulus liegt, bei der nach dem gewöhnlichen Text das erste „wir“ erscheint. Es wäre dann zu schließen, daß Lukas ursprünglich in Antiochien lebte und schon bald nach Beginn der dortigen Mission für das Christentum

gewonnen worden war. Denn kurz vor dieser Stelle wird von der Entstehung der antiochenischen Gemeinde, der ersten Heidengemeinde, erzählt (11, 20).

Es ist also eine Lesart von nicht geringer Bedeutung. Sie hat daher zu vielen Erörterungen Anlaß gegeben. Blaß¹ verwandte sie als eine der stärksten Stützen für seine Ansicht, daß die merkwürdigen Lesarten des Kodex D und der Lateiner auf eine in vielen Einzelheiten etwas abweichende Fassung der Apostelgeschichte zurückgehen, die ebenso wie der herrschende Text von Lukas stamme. Auf der anderen Seite² hat man eingehend nachzuweisen gesucht, daß es sich bei dieser Erweiterung — und bei den meisten anderen Lesarten in D ebenso — um unnütze und nicht ernst zu nehmende Phantasiearbeit eines Abschreibers handle.

Man begründet dies zunächst damit, daß der kleine Zusatz in Inhalt und Ausdrucksweise genau dieselbe Art zeige wie die vielen anderen kurzen Zusätze in D. Das ist aber für die Echtheitsfrage gleichgültig. Denn ebensogut läßt sich zeigen, daß Sprache und Inhalt ganz lukanisch sind; die beiden seltenen Ausdrücke ἀγαλλίασις (vgl. Lk 1, 14. 44; Apg 2, 46) und κυτρίφειν (vgl. Apg 19, 40; 23, 12; 28, 3) sind für die Art des Lukas geradezu kennzeichnend. Das ist ja eben einer der Hauptgründe für die Blaßsche Ansicht über das Verhältnis der Textformen, daß sich die Lesarten im Kodex D in Stil und Geist gar nicht von dem unbestrittenen Lukastext unterscheiden. Wer an allen Stellen einen fremden Bearbeiter findet, muß auch annehmen, daß sich dieser in der vollkommensten Weise in die Eigenheiten des Lukas eingewöhnt und eingekleidet habe.

Weiter führt man gegen diese Lesart an, daß auch sonst gelegentlich ein „wir“ in die Texte gedrunken sei, ohne daß von einer gleichberechtigten Fassung die Rede sein könne. In den beiden einzigen Fällen aber, die nachgewiesen sind — Apg 21, 29 liest D ἐνομίσαμεν, Apg 16, 8 hat Irenäus ein venimus — handelt es sich um Stellen, die im Zusammenhange mit „Wirstücken“ stehen und sich auf Ereignisse

¹ Friedrich Blaß, die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte (Theologische Studien und Kritiken 1894, S. 86—119). Über die verschiedenen Textformen in den Schriften des Lukas (Neue kirchliche Zeitschrift 1895, S. 712—725). Vgl. Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 2. Band, Leipzig 1899, § 59.

² Bernhard Weiß, der Kodex D in der Apostelgeschichte (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, Neue Folge, 2. Band, Heft 1, Leipzig 1897). Adolf Harnack, Über den ursprünglichen Text Act Apost 11, 27. 28 (Sitzungsberichte der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1899, I S. 316 ff).

beziehen, bei denen Lukas zugegen war. Daß sich da leicht einmal ein überflüssiges „wir“ einschleichen kann, ist klar. Unsere Lesart aber findet sich an einer Stelle, wo weit und breit kein „wir“ steht, wo überhaupt noch kein „Wirstück“ vorhergegangen ist und kein Leser darauf verfallen kann, bei den erzählten Vorgängen den Verfasser des Buches anwesend zu denken. Wenn da auf einmal ein „wir“ erscheint, so läßt sich das nicht als harmloser Flüchtigkeitsfehler erklären, sondern es macht stark den Eindruck der Echtheit. — Noch weniger kann man sich darauf berufen, daß einmal umgekehrt ein ἡμεῖς im Kodex D durch αὐτόν ersetzt ist (Apg 20, 5). Abgesehen davon, daß hier αὐτόν genau so möglich ist wie ἡμεῖς, kann es sehr viel leichter geschehen, daß einmal die erste Person mit der dritten vertauscht wird als die dritte mit der ersten.

Bemerkenswerter ist schon der Einwand, daß das „wir“ des Kodex D Apg 11, 28 im Gegensatz stehe zu dem folgenden Verse, wo es nicht „wir“ heißt, sondern „sie“ und „die Jünger“. Durchschlagend aber scheint mir auch das nicht. Daß der Verfasser nicht immer wieder seine Beteiligung ins Gedächtnis ruft und namentlich v. 29, wo es sich um einen Beschluß der Gemeinde handelt, nicht „wir“ sagt, entspricht vielleicht seiner damals noch geringen Stellung in der Gemeinde, zeugt jedenfalls für seine Bescheidenheit; das schließt aber nicht aus, daß er wenigstens einmal in der einen Fassung ganz flüchtig andeutet, daß er diese Geschichten aus eigener Erinnerung schöpft.

Man behauptet schließlich, die ganze Erzählung, zu der die Lesart gehört, sei unglaublich; daher sei es unmöglich, daß hier ein Augenzeuge rede. Der Hauptanstoß liegt darin, daß nach Apg 11, 30 infolge der Weissagung des Agabos Paulus mit Barnabas nach Jerusalem gegangen sein soll; das, sagt man, sei durch die eigenen Angaben des Paulus im Galaterbriefe ausgeschlossen. Paulus nämlich erzählt (Gal 1), er sei drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gekommen, um Petrus zu besuchen; dann nach vierzehn Jahren sei er wieder hinaufgezogen zur Aposteltagung. Die Sendung, von der Apg 11, 30 berichtet wird, müßte zwischen jene beiden Reisen fallen; von ihr aber sagt Paulus kein Wort. — An sich gibt die Erzählung der Apostelgeschichte nicht den mindesten Anlaß zu Bedenken. Die Geschichte von dieser Geldsendung ist so harmlos, daß gar kein Grund zu entdecken ist, weshalb sie erfunden sein sollte. Der ebenfalls durchaus glaubwürdige Zug, daß bei dieser Gelegenheit Markus, der Begleiter auf der später folgenden Missionsreise, mit nach Antiochien kam, schneidet die Möglichkeit ab, daß die Geldsendung etwa an einer fal-

schen Stelle berichtet sei. Daß aber damals Barnabas ohne Paulus gereist sei, dürfte man nur behaupten, wenn man auch sagen könnte, wie die anderslautende Erzählung der Apostelgeschichte sich bilden konnte, oder welche Veranlassung für den Berichterstatter vorlag, in einer so wenig bedeutenden Sache den Namen des Paulus vorzuschieben. Lügen die Dinge so, daß nur die Darstellung des Lukas oder die des Paulus richtig sein kann, so würde ich keinen Augenblick zweifeln, daß hier auf den Bericht des Geschichtsschreibers mehr zu geben ist als auf die Erinnerungen des Briefschreibers. Aber so ist es gar nicht. Woher in aller Welt nimmt man denn die Voraussetzung, daß Paulus Gal 1 seine sämtlichen Besuche in Jerusalem aufzähle? Wenn er darlegt, daß er erst drei Jahre nach seiner wunderbaren Bekehrung zu kurzem Aufenthalt nach Jerusalem gekommen sei, daß er dort außer Petrus und Jakobus keinen Apostel zu sehen bekommen habe, und daß nachher die jüdischen Gemeinden, ohne ihn gesehen und gehört zu haben, über die Kunde von seiner Wirksamkeit sehr erfreut gewesen seien, so hat er damit, so gut es ging, bewiesen, was er beweisen wollte: daß er sein Evangelium nicht von Menschen habe. Ob er hinterher noch das eine oder anderemal in Jerusalem war, kommt gar nicht mehr in Betracht; denn auf den Gedanken konnten die Galater wirklich nicht kommen, Paulus, der schon damals, als er von Jerusalem nach Syrien und Kilikien zurückgekehrt war, dort als weitbekannter Missionar wirkte, könnte am Ende bei einem späteren Besuche in Jerusalem sein Evangelium von den Uraposteln bekommen haben. Deshalb denkt Paulus gar nicht daran, alle seine Reisen nach Jerusalem aufzuzählen; nur von der einen spricht er, auf die alles ankommt, von der ersten, die vor seiner Tätigkeit unter den Heiden lag. Was er weiterhin erzählt von der Tagung in Jerusalem, gehört ja schon zu einem anderen Zusammenhang. Von einem Widerspruch seiner Darstellung mit der der Apostelgeschichte kann keine Rede sein.

Damit sind die wesentlichen Gründe gegen die Echtheit der abendländischen Fassung von Apg 11, 28 erschöpft. Es bleibt noch übrig, anzuführen, was für ihre Echtheit spricht.

Es ist erstens der Umstand, daß sie sich als Erfindung eines unberufenen Textverschönerers nicht erklären läßt. Man pflegt zwar zu sagen, das ἡμῶν sei aus der anderen Erzählung vom Propheten Agabos, die zu den „Wirstücken“ gehört (Apg 21, 10—14), gedankenlos herübergenommen.¹ Aber selbst wenn wir diese nicht gerade leichte

¹ Harnacks Erklärungsversuch (a. a. O. S. 325) sei wenigstens angemerkt: „Der Korrektor wird ursprünglich geschrieben haben ἐν ταῦταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον

Vermutung gelten lassen wollten, so wäre damit noch nicht alles erklärt. Denn nicht weniger stark als das ἡμῶν spricht der übrige Inhalt des Zusatzes dafür, daß er richtige Erinnerung wiedergibt. Wenn ursprünglich nur erzählt war, ein Prophet habe eine allgemeine schwere Hungersnot geweissagt, so konnte das schwerlich einen Bearbeiter veranlassen, eine freudig erregte Gemeinde dazu zu malen. Der Gegensatz ist zu eigenartig. Die einzig mögliche Erklärung ist die: es war eben so; diese düstere Weissagung hat die Gemeinde in einem Augenblick höchsten Jubels betroffen. Der Eindruck der Lebenswahrheit wird noch stärker, sobald man die Zeitumstände näher bedenkt. Die ganze Erzählung führt in die Anfänge der antiochenischen Gemeinde; eben erst hat der Verfasser von der ersten Missionstätigkeit in Antiochien gesprochen (11, 19 ff.). Es ist die Zeit der „ersten Liebe“ (Offb. 2, 4), der ersten überschwenglichen Begeisterung in dem neuen Gefühl der Erlösung. In diese Lage, die sich ein Textbearbeiter kaum überlegt haben dürfte, paßt das „große Jauchzen“ ausgezeichnet; darum wirkt es so echt. Der Ausdruck *συνετραμμένων*, der eine Zusammenrottung, ein Menschenknäuel bezeichnet, erscheint uns vielleicht etwas derb. Der Verfasser wird ihn nicht übertrieben gefunden haben, weil er sich selbst lebhaft erinnerte, wie groß die Aufregung und das Staunen gewesen war. Sie waren ja fast alle junge Christen, die wahrscheinlich zum ersten Male einen solchen Propheten unter sich hatten. Da kann man es sich vorstellen, wie sich alles Kopf an Kopf drängte, um nichts von dem neuen Schauspiel zu verlieren. Das *σημαίνων* bedeutet ja, daß wir an eine prophetische Handlung zu denken haben, ähnlich wie 21, 10.

Dazu kommt zweitens folgender Grund. Wir haben die Überlieferung, daß Lukas ein Antiochener war. Sie tritt an zwei Stellen auf, die wahrscheinlich von einander unabhängig sind.¹ Daß diese Überlieferung ein Schluß aus dem abendländischen (D-) Text von Apg 11, 28 sei, ist ganz unwahrscheinlich. Denn abgesehen davon,

ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν. ἣν δὲ πολλὰ ἀγαλλίαςαι συνετραμμένων δὲ αὐτῶν ἔφη εἰς ἔξ αὐτῶν. Dieser Text konnte unmöglich stehen bleiben. Entweder hat ihn nachträglich der Korrektor selbst oder der nächste Abschreiber geändert. Der Gedankenlosigkeit bot sich das für die Apostelgeschichte so charakteristische ἡμῶν leicht an.“ Es geht doch nicht an, eine vermeintliche Ungeschicklichkeit dadurch zu erklären, daß man vermutet, ursprünglich wäre es noch ungeschickter gewesen, und das jetzige sei eine Verbesserung.

¹ Eusebius, Kirchengeschichte III 4, 6: Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ὦν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας. Argumentum evangelii secundum Lucam (in zahlreichen Vulgatahandschriften): Lucas Syrus natione Antiochensis.

daß Eusebius diesen Text vielleicht überhaupt nicht, jedenfalls aber nicht als den verlässlicheren kannte, stellt er ebenso wie die alte lateinische Einleitung zu den Evangelien seine Behauptung nicht als eine Vermutung hin, sondern als eine unanfechtbare Tatsache. Für diese Tatsache spricht aber auch der übrige Inhalt der Apostelgeschichte. An allen Stellen, wo Lukas auf Antiochien zu sprechen kommt, merken wir, daß er dort besonders gut Bescheid weiß. Die Abschnitte über Antiochien fallen durch Genauigkeit und nüchtern-sachlichen Ton der Berichterstattung auf. Angaben kommen vor, die sehr gute Kenntnis der Geschichte dieser Gemeinde verraten: daß die ersten Missionare in Antiochien kyprische und kyrenäische Männer gewesen seien (11, 20); daß die Jünger in Antiochien zuerst Christen genannt wurden (11, 26). Ereignisse werden erzählt, die weder besonders erbaulich noch besonders bedeutsam für die Geschichte sind: der Besuch der Propheten und die Kollektenreise des Barnabas und Paulus (11, 27—30). Einmal erwähnt der Verfasser ein paar Namen aus der Gemeinde, die für den Fernstehenden bloße Namen bleiben und nur dem etwas sagen konnten, der mit den Verhältnissen vertraut war (13, 1). Am deutlichsten aber spricht die Stelle Apg 6, 5. Dort werden die sieben Armenpfleger der jerusalemischen Gemeinde mit Namen aufgezählt, aber nur bei einem wird die Herkunft angegeben, und dieser eine ist aus Antiochien. Daraus folgt mit Sicherheit, daß der Verfasser zu dieser Stadt nahe Beziehungen hatte. Selbst ohne das „wir“ des Kodex D könnten wir mit guten Gründen vermuten, daß Lukas das, was er von Antiochien erzählt, aus eigener Erinnerung schöpft.

Wir kommen zu dem Schlusse, daß die abendländische Lesart in Apg 11, 28 alles Vertrauen verdient. Zu der Zeit, als die Propheten nach Antiochien kamen, gehörte Lukas zu der dortigen Gemeinde. Wir haben natürlich keine Veranlassung, anzunehmen, daß dies nur eben in jenen Tagen der Fall war. Die Namenangaben am Anfange des 13. Kapitels deuten darauf, daß er auch damals, vor Beginn der ersten Reise des Barnabas und Paulus, zugegen war. Bezeichnend ist auch die Ausdrucksweise 12, 25: „Barnabas und Paulus kehrten aus Jerusalem zurück.“ „Nach Antiochien“ wird gar nicht erst gesagt, obgleich es bei dem Gegensatz zu dem Schauplatz der unmittelbar vorhergehenden Geschichte eigentlich nötig wäre. Diese Auslassung ist sehr natürlich bei einem, der sich selbst in Antiochien anwesend denkt. Die genaue Schilderung der Ereignisse auf der ersten Missionsreise, die in nichts hinter den „Wirstücken“ zurücksteht, erklärt sich am besten, wenn wir den Erzähler in der Gemeindeversammlung denken, in der

die beiden Apostel, eben zurückgekehrt, von ihren Erlebnissen berichteten (14, 27). Auch den Brief aus Jerusalem (15, 23—29) wird er haben vorlesen hören (15, 30 f.). So wird es auch leicht verständlich, daß er auf einmal als Begleiter des Paulus auf der zweiten Reise erscheint (16, 10); natürlich suchte sich Paulus seine Genossen in der Gemeinde, der er selbst zugehörte. Daß erst in Troas das „wir“ anfängt, liegt vielleicht nur an der Willkür des Verfassers, die sich ja auch bei jenem ganz vereinzelt „wir“ des D-textes zeigte; es steht aber auch nichts im Wege, anzunehmen, daß Lukas aus irgendwelchen Gründen erst später reisen konnte und in Troas die anderen einholte.

Lukas hat die Anfänge der Gemeinde in Antiochien miterlebt; es handelt sich, wie schon erwähnt, um etwa ein Jahrzehnt. Das ist ein wichtiger Fingerzeig für die Frage, die uns beschäftigt. Die antiochenische Gemeinde war gegründet worden von Christen, die als Flüchtlinge aus Jerusalem gekommen waren. Die Erzählungen der Apostelgeschichte lassen erkennen, wie rege auch weiterhin der Verkehr zwischen den beiden Gemeinden war. Es hat die größte Wahrscheinlichkeit, daß Lukas nie in seinem Leben so reichliche und so andauernde Gelegenheit hatte, mit Mitgliedern der Urgemeinde zu verkehren, wie in jener Zeit in Antiochien. Hatten wir anfangs angenommen, daß die eigenen Erzählungen des Lukasevangeliums von der Urgemeinde aus zu dem Verfasser gedrungen sein müssen, so liegt nun der Schluß nahe, daß er die meisten davon aus dem Munde solcher Christen hörte, die nach der Verfolgung des Stephanus aus Jerusalem nach Antiochien gekommen waren.

Das ist vorläufig bloße Vermutung. Noch fehlt der Beweis, daß die Wurzeln des Lukasevangeliums in diese frühe Zeit zurückreichen. Aber ich glaube, auch der läßt sich erbringen.

Lukas beginnt sein Evangelium folgendermaßen:

„Nachdem es viele unternommen hatten, eine Erzählung herzustellen über die unter uns vollbrachten Dinge, wie es die überliefert haben, die von Anbeginn Augenzeugen und Diener des Wortes waren, beschloß auch ich als einer, der von Anfang an allem genau gefolgt war, es dir in der Reihenfolge zu schreiben, verehrter Theophilus, damit du über die Geschichten, die dir gelehrt wurden, das Gewisse erkennst“ (Lk 1, 1—4).

Es kommt auf das Verständnis der Worte *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσι ἀκριβῶς* an.

Das παρακολουθεῖν übersetzt man gewöhnlich mit „forschend nachgehen“. Ich glaube, daß dadurch die Bedeutung ein klein wenig verschoben wird. Παρακολουθεῖν wird in demselben übertragenen Sinne gebraucht wie das deutsche „folgen“: „geistig folgen“, indem man Ereignissen, die man sieht, oder Reden, die man hört, gesammelte Aufmerksamkeit schenkt — vielleicht auch mit dem Schreibstift „folgt“. Von kritischem Nachforschen liegt in dem Worte nichts.

Fräglich könnte scheinen, ob das παρηκολουθηκότι zu ἐμοί gehört oder zu γράψαι; d. h. ob zu verstehen ist: „als einer, der von Anfang an allem genau gefolgt war, beschloß ich zu schreiben“, oder: „ich beschloß, nachdem ich allem von Anfang an genau gefolgt wäre, zu schreiben.“ Eine einfache Überlegung entscheidet für das erste. Denn nur in diesem Falle ist der Zusatz mehr als eine müßige Bemerkung, nämlich eine Rechtfertigung des Schreibers und eine Empfehlung der Schrift; nicht daß der Verfasser fleißige Vorarbeiten machen wollte, sondern daß er sie gemacht hatte, ist für den Leser von Wert.

Was aber bedeutet ἀνωθεν? Es herrscht unter den Auslegern eine sonderbare Einstimmigkeit, daß es heiße: „von Anfang des Lebens Jesu an“; der Verfasser habe damit hervorheben wollen, daß sein Evangelium auch eine Kindheitsgeschichte enthalte. Man fragt sich aber vergebens, wann, wo und wie dem Lukas das ganze Leben Jesu „von Anfang an“ vorgetragen worden sein soll, daß er nur zu „folgen“ brauchte. Auch ist dann das ἀνωθεν πᾶν eine Tautologie; wenn ich sage „alles“, so begreife ich damit schon Anfang und Ende und brauche nicht hinzuzufügen „von Anfang an“. Nur dann hat das ἀνωθεν neben πᾶν einen Wert, und nur dann bekommt die ganze Bemerkung einen klaren Sinn, wenn das ἀνωθεν nicht auf das Leben Jesu, sondern auf die Vergangenheit des Lukas geht. Von Anfang an hat er den Geschichten von Jesus, die er hörte, genaue Beachtung geschenkt, und zwar allen; das heißt, seit er überhaupt in der Lage war, Näheres von Jesus zu erfahren, seit er Christ geworden war, hat er auf derartige Kunde aufgepaßt, und nicht nur gelegentlich, sondern regelmäßig und planmäßig, sooft er nur solcher Geschichten habhaft werden konnte.

Zu dem Bilde des Lukas, das wir aus der Apostelgeschichte gewinnen, fügt sich das aufs beste. Wer ein so vorzügliches, geschickt geordnetes, gründliches und dabei höchst unterhaltsames Geschichtsbuch schreiben kann, der ist nicht nur durch zufällige Umstände Chronist geworden, dem liegt das Erzählen und Schreiben im Blute; dem kann man es wohl zutrauen, daß er vom ersten Tage an die neue

Religionserscheinung, die ihn in ihren Bann zog, mit dem Auge des Geschichtsschreibers betrachtete, eifrig nach jeder Kunde über ihre Ursprünge fahndend, wichtige Ereignisse und erbauliche Erzählungen notierend.

So versteht man auch erst, wozu die Worte *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* eingefügt sind. Irgendwie müssen sie einen Vorzug des Lukasevangeliums vor den anderen Versuchen einer Geschichtsschreibung andeuten. Daß von den vielen anderen Schriften keine mit der Geburt Jesu angefangen habe, ist nicht übermäßig wahrscheinlich; wenn ja, dann ist es doch nicht recht denkbar, daß Lukas gerade hierin einen ausdrücklicher Ankündigung würdigen Vorzug seines Buches gesehen haben sollte. Dagegen bedeutete es in der Tat einen großen Vorzug, wenn der Verfasser sagen konnte, daß er vom ersten Tage seines Christseins an unablässig Stoff gesammelt habe; wer wie Theophilus wußte, daß der Verfasser fast ein Vierteljahrhundert lang zur Gemeinde gehörte, war durch diese Bemerkung vorbereitet, in diesem Buche eine Fülle guter und sonst nicht veröffentlichter Überlieferungen zu finden.

Ob Lukas schon von Anfang an bei seinem Suchen nach Jesugeschichten das Ziel hatte, ein Buch daraus zu machen, läßt sich natürlich nicht sagen. Vielleicht war es erst das Verlangen des Theophilus nach genauerer Belehrung, vielleicht war es auch der nicht recht befriedigende Eindruck der Versuche der anderen, der ihn bestimmte, seine Schätze zu veröffentlichen. Jedenfalls brauchte er dann nur noch das zu tun, was er in dieser Einleitung als seine eigentliche und einzige Arbeit deutlich bezeichnet: *καθεξῆς γράψαι* — den mannigfaltigen Stoff, den er längst hatte, in geschichtliche Reihenfolge zu bringen.

Stellen wir das, was aus der Einleitung des Evangeliums hervorgeht, mit dem früheren Ergebnis zusammen. Die Bekehrung des Lukas fällt in die erste Zeit der Gemeinde in Antiochien. Hat er „von Anfang an“ auf evangelische Überlieferungen aufgepaßt, so hat er das zunächst in Antiochien getan. Die Einzigen aber, die ihm damals von Jesus erzählen konnten, waren die Flüchtlinge aus Jerusalem, und wer sonst etwa von der Urgemeinde nach Antiochien kam. Da er der Einleitung zufolge die „von Anfang an“ gesammelten Nachrichten in seinem Evangelium verwertet hat, so muß irgend etwas in diesem Evangelium auch aus jener Anfangszeit, von jenen Männern aus Jerusalem stammen. Das *ἄνωθεν πᾶσιν* beweist, daß er auch später nie aufgehört hat, zu sammeln; mancherlei wird also dazu gekommen sein, die früher aufgestellten Vermutungen darüber bleiben bestehen. Da

aber anzunehmen ist, daß er bei seinem späteren Wanderleben mit Paulus nie wieder in ähnlicher naher Fühlung mit den Kreisen stand, die die ersten Träger der evangelischen Überlieferung waren, so ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit der Schluß, daß die große Masse der besonderen Erzählungen des Lukasevangeliums auf die Jerusalemer in Antiochien zurückgeht.

Es fragt sich noch, ob sich vielleicht aus dem Inhalt dieser Lukas-erzählungen eine Probe darauf machen läßt. Viel dürfen wir ja hier nicht erwarten. Denn es sind einfache kurze Geschichten, in der Hauptsache Worte Jesu. Daß da nicht viel Raum bleibt, auf dem sich die Eigenart derer, die sie zuerst weitererzählten, verraten könnte, ist klar. Auf zweierlei aber möchte ich aufmerksam machen.

Lukas erwähnt öfters den Vierfürsten Herodes Antipas. Er deutet einmal an, daß er eine ganze Menge böser Dinge von ihm wisse (3, 19—20). Er nennt einmal eine Johanna, die Frau Chuzas, eines Verwalters des Herodes (8, 3). Lukas allein weiß zu erzählen, daß Herodes Gelegenheit gesucht habe, Jesus zu sehen (9, 9). Er allein berichtet, was Jesus dem Herodes durch die Pharisäer sagen ließ (13, 31—33). Durch ihn allein erfahren wir, wie Herodes Jesus noch am letzten Tage zu sehen bekam; die Schilderung dieser Begegnung schließt mit der eigenartigen Bemerkung, an ebendiesem Tage seien Herodes und Pilatus Freunde geworden (23, 7—12). Besonders die letzte Erzählung gestattet eine Vermutung über ihre Herkunft. Von den Ereignissen im Hause des Herodes kann doch nur jemand erzählt haben, der dabei war; da die Ankläger Jesu als Urheber der Überlieferung nicht in Betracht kommen, muß an irgendeine Persönlichkeit aus der Umgebung des Tetrarchen gedacht werden. Auf denselben dürften dann wohl auch die anderen Herodesgeschichten zurückgehen. Nun wissen wir aus Apg 13, 1, daß es in der Christengemeinde in Antiochien zu derselben Zeit, als Lukas ihr angehörte, einen gewissen Manaen gab, der ein Vertrauter des Herodes war. Der Schluß, daß der dem Lukas die Geschichten von Herodes erzählte, die dieser teils in sein Evangelium aufnahm, teils nur andeutete (3, 20), ist zwar nicht zu beweisen, liegt aber doch sehr nahe und ist bereits gezogen worden.¹

Andere Abschnitte des Evangeliums zeichnen sich dadurch aus, daß Priestertum und Tempel in ihnen eine Rolle spielen. Daß zu dem Sondergut des Lukas zwei Erzählungen gehören, in denen Priester

¹ Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 2. Band, Leipzig 1899, S. 405.

und Leviten vorkommen (10, 31—32; 17, 14), und eine, die den Tempel zum Schauplatz hat (18, 9—14), darauf will ich kein Gewicht legen. Auffallend stark aber treten in den Kindheitsgeschichten priesterliche Züge hervor. Die Erzählungen von der Verkündigung an Zacharias, von Simon und Anna und vom zwölfjährigen Jesus spielen im Tempel. In der Anna wird eine Frau geschildert, die Tag und Nacht nicht vom Tempel wich; die Lebensweise und die Familienverhältnisse dieser Freundin des Heiligtums werden ausführlich beschrieben, während ihre Worte über das Kind Jesus, die doch eigentlich dem Leser am wichtigsten wären, kaum angedeutet werden. Man sieht, die Teilnahme des Erzählers geht vor allem auf die Gestalt der Frau, die so treu zum Tempel hielt. Die Geschichte von der Verkündigung an Zacharias verrät große Vertrautheit mit dem Tempelwesen. Der Erzähler hat nicht nur eine Vorstellung vom Tempelinnern (1, 11), sondern er weiß auch, wie der Priesterdienst geordnet ist: daß nach bestimmter Reihenfolge jede Priesterklasse zu mehrtägigem Dienste antreten muß (1, 8, 23), und daß die einzelnen Obliegenheiten während der Amtswoche der Priesterklasse durchs Los verteilt werden (1, 9). Und nicht daß er es weiß, ist das eigentlich Bemerkenswerte, sondern daß er es erwähnt. Kein Mensch, der den Verhältnissen ferner steht, würde auf den Gedanken kommen, solche Kleinigkeiten mitzuerzählen. Sie lassen schließen auf einen Mann, dem es natürlich ist, sich auch die geschäftlichen Vorgänge, die sich hinter den Wänden des Priesterhauses abspielen, deutlich vorzustellen, einen Menschen, der die Dinge vom Standpunkt des Kirchenbeamten aus ansieht, sei es ein Priester oder sonst ein Tempeldiener. — In der Apostelgeschichte fällt einmal die Bemerkung auf, es seien viele Priester der Gemeinde in Jerusalem beigetreten (6, 7). Wenn Lukas dies besonders erwähnenswert findet, so darf man vielleicht vermuten, daß er zu diesen Leuten oder ihrem Stande Beziehungen hatte. Vielleicht sind von diesen Priestern welche nach Antiochien gekommen. Von einem Tempelbeamten aber steht es fest, daß er nach Antiochien kam und dort mit Lukas zusammen war; es ist Barnabas, der Levit (Apg 4, 36; 11, 22). So läßt sich für eine weitere Geschichtengruppe des dritten Evangeliums ein Weg nachweisen, auf dem sie zu Lukas nach Antiochien gelangen konnte.

Aus dem Ergebnis dieser Untersuchung lassen sich vielleicht auch noch Folgerungen auf die anderen Bestandteile des Lukasevangeliums ziehen.

Es ist heute, soviel ich weiß, allgemeine Ansicht, daß Lukas das Markusevangelium gekannt und benutzt, es insbesondere zum Vorbilde bei der Anordnung der Erzählungen genommen hat. Der Übereinstimmungen sind so viele, daß dieser Schluß wohl geboten ist. Andererseits ist unleugbar, daß manche Geschichten des Markusevangeliums bei Lukas in einer selbständigen und nicht schlechteren Form erscheinen. Man denke an die Erzählungen vom Gichtbrüchigen, von der Fastenfrage, vom Ährenausraufen, von der Verklärung; vollends in der Leidensgeschichte geht Lukas auf eigenen Bahnen. In einzelnen Fällen hat man auch den Eindruck, daß Lukas eine ältere Form bewahrt hat (vgl. Lk 6, 1 mit Mk 2, 23; Lk 18, 29 mit Mk 10, 29). Die heutige Evangelienkritik, die, wie mir scheint, allzu ausschließlich mit schriftlichen Quellen rechnet, findet sich mit solchen die Zweiquellentheorie störenden Erscheinungen auf verschiedene Weise ab; entweder, indem sie die angebliche schriftliche „Lukasquelle“ beträchtlich weiter faßt als das eigentliche Sondergut des Lukasevangeliums, oder indem sie von der Markusform auf eine Vorlage zurückschließt, sei es ein Urmarkus oder eine apostolische Grundschrift. Ist das Lukasevangelium so entstanden, wie ich es aus den Angaben der Einleitung wahrscheinlich zu machen suchte, so erklärt es sich sehr einfach, wie Lukas bei aller Anlehnung an das Markusevangelium doch manchmal dessen Geschichten in selbständiger und vielleicht besserer Form bieten kann. Wenn er von seiner Bekehrung an eifrig Erzählungen sammelte, so kann es ja gar nicht anders sein, als daß darunter gelegentlich auch solche waren, die später Markus nach den Predigten des Petrus aufschrieb. Ein kleiner Umstand mag noch dafür sprechen. Wenn es wahr ist, worauf neuerdings mehrfach hingewiesen worden ist — und ich habe keinen Grund daran zu zweifeln — daß in dem Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr (Lk 18, 25) der Arzt Lukas für Nadel und Öhr die Ausdrücke gebraucht, die für die medizinische Nadel üblich sind, so ist doch ganz klar, daß er dies Wort Jesu aramäisch gehört und sich selbst übersetzt hat.¹ Für so manche andere der vielen kleinen Textabweichungen von Markus mag dieselbe Erklärung gelten. Die Übereinstimmung im übrigen braucht nicht immer dagegen zu sprechen. Die meisten Überlieferungen werden ja schon sehr früh eine ziemlich feste Gestalt gehabt haben. Es ist ein Fehler der heutigen Evangelienkritik, daß sie viel zu wenig auf die große Bedeutung der

¹ Daß Lukas aramäisch konnte, ist, da er in Antiochien lebte, an sich wahrscheinlich; bewiesen wird es durch Apg 21, 40 und 22.

mündlichen Überlieferung und die erstaunliche Leistungsfähigkeit des Gedächtnisses in unliterarischen Zeiten und Kulturen Rücksicht nimmt. Es ist mir nach allem Gesagten sehr wahrscheinlich, daß nicht alles im Lukasevangelium, was mit dem Markusevangelium im großen oder auch in Einzelheiten übereinstimmt, einfach von dort hergenommen ist; es wird auch unter diesen Abschnitten manches auf älteren Aufzeichnungen beruhen, die Lukas in der Anfangszeit in Antiochien oder gelegentlich später nach den Erzählungen der alten Jünger gemacht hatte. Auch das ist ja zu berücksichtigen, daß Lukas in Antiochien nicht nur mit Markus zusammen war (Apg 12, 25), sondern wahrscheinlich auch Gelegenheit hatte, dessen Hauptgewährsmann Petrus zu hören (Gal 2, 11); Lukas, der „von Anfang an allem genau folgte,“ was die Augenzeugen erzählten, hat vielleicht auch nach ihm einiges aufgezeichnet, längst ehe es Markus auf Bitten der römischen Ritter tat (Klemens, Hypotyposen zu 1 Pt 5, 13). Ja es scheint mir wohl möglich, daß Lukas überhaupt der erste war, der Überlieferungen über Jesus aufschrieb — allerdings zunächst nur für sich. Soviel läßt sich jedenfalls behaupten, daß uns im Lukasevangelium, dem am spätesten abgefaßten unter den synoptischen Evangelien, im großen und ganzen die älteste Überlieferungsschicht vorliegt — ein Ergebnis, das sich mit dem, was am Anfang über den Charakter der Sonderstücke gesagt wurde, gut zusammenfügt. Bei der Erforschung des Lebens Jesu ist nicht das Markusevangelium, sondern das Lukasevangelium in den Vordergrund zu stellen.

Die georgischen Übersetzungen des „Neuen Testamentes“.

Von Theodor Kluge.¹

Auf Seite 161 ff. des Jahrganges 1910 dieser Zeitschrift habe ich einen kleinen Aufsatz veröffentlicht, der sich mit verschiedenen Fragen der georgischen Übersetzungen des NT beschäftigte, ohne daß irgendein greifbares Resultat herauskam. Nachdem ich mich nun etwa acht Monate lang an Ort und Stelle mit der Angelegenheit beschäftigen und mit Unterstützung der Berliner Akademie eine Reihe von Kodizes photographieren konnte, stellt sich das Ganze wesentlich anders, und wenn ich es offen gestehen soll, tut es mir heute leid, etwas darüber überhaupt geschrieben zu haben. Aber damals konnte ich auch beim besten Willen nichts anderes machen.

Zunächst kennt die georgische Kirche, sowohl die offizielle als auch die inoffizielle, den Begriff „Neues Testament“ nur erst etwa seit dem Druck der großen Moskauer Bibelausgabe vom Jahre 1743, von der ich jetzt glücklich ein defektes Exemplar (es beginnt mit 1. Mose c. 9) in meinen Besitz gebracht habe. In der älteren georgischen Kirche ist stets eine Scheidung vorhanden gewesen zwischen dem sog. „Vierevangelium“ und dem „Apostolos“, d. h. den Briefen des Apostels Paulus, dem als besonderer Teil die Apostelgeschichte und der Rest neutestamentlicher Schriften beigegeben war (darüber weiter unten).

Diese Bibelausgabe ist, wenn ich mich nicht irre, noch mehrmals aufgelegt worden, zuletzt in dem sog. Dabadeba. Tiflis 1884 (2 Bde.) eine Ausgabe, von der ich bisher zwei Exemplare gesehen habe und die völlig — wenn nicht durch Zufall — unerreichbar ist.² Alle späteren Drucke haben zum Herausgeber die British & Foreign Bible Society, deren erste Ausgabe, wenn ich mich nicht irre, im Jahre 1879 er-

¹ [Der nachfolgende Aufsatz ist bereits 1910 eingegangen]. E. P.

² Es liegt das an der geringen Auflagezahl aller georgischen Bücher, die es mit sich bringt, daß ein Buch bald nach dem Erscheinen völlig vergriffen ist.

schienen ist. Ich habe mir die erdenklichste Mühe gegeben, um über die benutzten Handschriften, Herausgeber, Bearbeiter etwas zu erfahren, mit dem Endresultat: Gerüchte — weiter nichts.

Was den Wert der besagten Drucke anbelangt, so kann ich mich auf folgendes beschränken: die große Moskauer Ausgabe ist mir von einem, der über die Sache orientiert sein muß, als ‚miserabel‘ bezeichnet worden. Was den Wert der von der Bibelgesellschaft herausgegebenen Ausgaben anbelangt, so läßt sich aus der Ausgabe des Neuen Testamentes Tiflis 1904 (völlig vergriffen) der Beweis mehrfach führen, daß die Redaktoren des Textes nur den Text der Handschriften (der übrigens mit den gedruckten Hutsuri-Typen fast übereinstimmt) lesen können, den sie auswendig wissen, also die vier Evangelien; der Rest ist fast eine terra incognita.

Was an Handschriften benutzt ist, ist sehr jung (die alten haben alle „amen“ statt „amin“), aber das würde schließlich nichts schaden, wenn man nicht die Überzeugung hätte: hier liegt nicht der Druck einer Handschrift vor, sondern ein neues, künstliches Produkt, das ad hoc angefertigt ist.

Das für uns wichtige Resultat ist also: Für sprachwissenschaftliche und theologische Arbeiten sind die gedruckten Ausgaben unbrauchbar. Damit müssen wir uns zunächst abfinden, und es fällt also alles zusammen, was ich in meinem früheren Artikel weiter über die Übersetzung gesagt habe.

Nun zu den Handschriften. Als ich meine Reise antrat, handelte es sich für mich vornehmlich darum, in den Besitz von einwandfreien altgeorgischen Texten zu kommen, und da die georgische profane Literatur zum weitaus größten Teil im Sturm der Zeit untergegangen war, so blieb mein Arbeitsgebiet auf das der religiösen Literatur beschränkt.

Nachdem man seit ungefähr den letzten 30 Jahren durch Diebstahl, Raub und reiner Lust am Zerstören unter den Handschriften mit großem Erfolge aufgeräumt hat, sind die geringen Reste altgeorgischer Handschriftenherrlichkeit nur noch auf wenige Orte und Klöster im Kaukasus selbst, die zum Teil in recht abgelegenen Gegenden liegen, beschränkt. Dazu kommen ferner die Bibliotheken in Rom, Petersburg, auf dem Athos, Jerusalem, Sinai und vielleicht noch die Bibliothek im Armenierviertel in Ispahan; ob in London Handschriften sind, muß ich erst noch feststellen. Ebenso hoffe ich im nächsten Jahre noch weitere Handschriften aufzufinden auf einer Bereisung der Klöster zwischen Trapezunt und Erzerum. In diesen sollen sich angeblich noch eine Menge georgischer

Handschriften befinden. Wertvolle Codices befinden sich heute nur noch (abgesehen von denen, die im Privatbesitz und damit fast unzugänglich sind) im Kaukasus: In Tiflis im „Kirchenmuseum“ und in der Bibliothek der „Gesellschaft zur Verbreitung der Kenntnis georgischer Literatur“. Ferner in Gelati, Īruĵi, Wani, Artwin und endlich in Suanetien. Zum Besuch der genannten Klöster und Kirchen, bewilligte mir die Akademie der Wissenschaften in Berlin die Mittel. Damit ist die Liste derjenigen Orte, an denen sich erwähnenswerte neutestamentliche Texte befinden, nahezu erschöpft. Weitere wertvolle Texte befinden sich noch in Martvili und, nahe dabei, in Moqvi in Mingrelien. In beiden Orten wurde mir die Einsicht in den Text trotz Empfehlungsschreiben der Bischöfe von der dortigen Priesterschaft verweigert. Eine besondere Stellung nimmt Suanetien im Kaukasus ein. Während des frühen und späten Mittelalters wegen seiner Unzugänglichkeit, während der Kriege und Unruhen das Aufbewahrungsland aller Cimelien von Georgien und seiner Nachbarländer, haben sich dort eine Menge guter und alter Kodizes gehalten; es ist nur mit großen Schwierigkeiten verknüpft, dorthin zu gelangen und, wenn man da ist, von dieser unglaublichen Bevölkerung die Einsicht in die Kodizes zu erlangen, die in den meisten Fällen von der Priesterschaft aus Furcht vor den Bewohnern verweigert wird. Mir wurde ebenfalls die Einsicht in den wichtigsten der dort aufbewahrten Kodizes, das Evangelium von Adişi, verweigert, jedoch bin ich nachher in den Besitz dessen, was ich brauchte, gelangt.

Es ist ja möglich, daß im Laufe der Jahre noch Kodizes hier und da auftauchen, wer den Kaukasus kennt mit seinen Verhältnissen, wird sogar sagen können, es ist eher möglich als nicht, und man muß auf Überraschungen auch an den begangenen Orten gefaßt sein.

Auch die Anzahl guter und recht alter griechischer Kodizes muß noch bis vor wenigen Jahrzehnten recht beträchtlich gewesen sein. Aber jetzt ist fast alles fort bis auf zwei, die im Tifliser Museum sind.

Die im vorigen Artikel angeschnittene Frage, welche Übersetzung ist die ältere, die armenische oder die griechische, ist, da ja die sprachlichen Gründe fortfallen, überflüssig und nicht mehr zu beantworten. Von der armenischen Übersetzung kennen wir die Tradition, von der georgischen nicht. Damit muß die Frage vorläufig auf sich beruhen bleiben.

Auch die Frage, ob die georgische Übersetzung nur einmal oder mehrmals angefertigt ist, läßt sich jetzt bestimmter formulieren. In der georgischen Tradition hält sich mit Hartnäckigkeit das Gerücht, daß dies

zweimal geschehen sei. Ich glaube, daß es sogar noch öfter geschehen ist. Aus den bisherigen Erfahrungen, die ich gemacht habe, ergibt sich mit Sicherheit, daß ein Mittelpunkt für die Herstellung von Handschriften Gelati bei Kutaïs gewesen ist, und zwar im 11.—13. Jahrhundert, aber die georgische Übersetzung ist viel älter. Eine mehrfache Übersetzung kann sehr leicht in den Eifersüchteleien und der Abneigung der einzelnen Völkerschaften seinen Grund gehabt haben. Endlich der durchschlagende Beweis dafür, daß es tatsächlich so ist, ist der, daß es mir gelungen ist, bis jetzt drei verschiedene Übersetzungen ausfindig zu machen. (Eine vierte aus dem Armenischen ist auf dem Athos, cfr. Conybeare in dieser Zeitschr., Goussen.)

Für mich waren ja zunächst vorwiegend philologische Interessen maßgebend, aber die Dinge erwiesen sich wieder einmal stärker, und je mehr ich in das Material hineinkam, desto mehr traten die theologischen in den Vordergrund. Es handelte sich in der Hauptsache um die Gewinnung von möglichst vielen zusammenhängenden Texten. Hierzu schien mir das Markusevangelium am geeignetsten, das ich in einer Reihe von Kodizes durch alle Jahrhunderte kollationieren wollte. Die Sache ließ sich, trotz der elenden Arbeitsbedingungen ganz gut an, solange, wie ich mit meinen Arbeiten hinter denen des Museumsvorstehers zurückblieb, als ich den bald eingeholt hatte, kam es bei jedem neuen Kodex zu ärgerlichen Auseinandersetzungen, die den größeren Teil der an sich schon engebegrenzten Arbeitszeit (10 Stunden pro Woche und während der allgemeinen Besuchszeit) ausfüllten, so daß ich die Kollation ganzer Evangelien sehr bald aufstecken mußte und mich auf die ersten 3 Kapitel, später auf das erste und zuletzt auf Stichproben beschränken mußte. Eine Änderung trat erst ein, nachdem ich beim Exarchen vorstellig geworden war und in meinen Arbeiten von der Regierung unterstützt wurde. Da war es zu spät, und ich kann Herrn Džanašvili das Zeugnis ausstellen, daß er der Einzige im Kaukasus gewesen ist, der mein Arbeiten mit Erfolg verhindert hat, ob mit oder ohne Absicht, bleibt sich völlig gleich. Eine andere Schwierigkeit bietet der Handschriftenkatalog. Es gibt im Katalog Evangelienhandschriften angezeigt, die in Wirklichkeit alles andere enthalten, nur keine Evangelientexte und umgekehrt. Wollte man also sicher gehen, so bliebe weiter nichts übrig, als alle Hss. durchzugehen. Bis No. 101 habe ich das fertig gebracht, bis dahin stimmt der Katalog mit dem Befund. So wie sie der Katalog bietet, gebe ich hier eine Übersicht, wie sich die einzelnen Hss. des Markus-Evangeliums über die Jahrhunderte verteilen:

7. Jahrh. 28.
 10. „ 509. 359.
 11. „ 98. 484. 845.
 12. „ 27. 447. 495. 516.
 13. „ 18. 37. 41. 281. 305. 357. 498. 499. 585.
 14. „ 99. 219. 585.
 15. „ 26. 83. 138. 482. 496. 580. 685. 762. 763.
 16. „ 78. 401. 411. 423. 497. 501. 503—506. 1031.
 17. „ 443. 449. 490. 514. 517. 619. 728. 850. 857. 911.
 18. „ 251. 480. 957. 1005—1006.

Der zeitliche Ansatz schwankt für einzelne Kodizes natürlich um ein Jahrhundert (früher oder später).

Von diesen konnte ich 28, 509, 484, 845 ganz kollationieren und bei den übrigen drei Evangelien *grosso modo* d. h. die bedeutendsten Abweichungen anmerken. 359 u. 98 zum größten Teil endlich Stichproben von 27, 18, 99, 26, 78, 443. Mit den Mitteln der Akademie sind 5—6 weitere Markusevangelien aus kaukasischen Klöstern fotografiert.

Nun stellte sich bei der Kollation von 845, einem im 11. Jahrhundert in Seleucia geschriebenen Kodex, heraus, daß der Ertrag sehr gering war, denn der Text zeigt nur ganz geringe Abweichungen von dem heutigen. Daß ein solcher Standpunkt uns aber von einer Kontrolle aller nachfolgenden Kodizes nicht enthebt, ist so klar wie nur irgend etwas, insofern nämlich auch ein junger Kodex sehr alte Lesarten bieten kann.¹

Was ich im einzelnen mit meinen Arbeiten erreicht habe, vermag ich freilich vorläufig nicht abzusehen, zu einer textkritischen Ausgabe des Markusevangeliums langt es indessen noch nicht; das meiste und beste ist zwar beisammen, aber einige wichtige Handschriften fehlen noch. Sie zu beschaffen ist die nächste Sorge. Von den in Frage kommenden Markusevangelien ist vorläufig nur 509 beachtenswert, das einzige mir bekannte georgische, das mit Mk 16,8 abschließt. Ob unter den anderen sich noch welche befinden, die ich nicht gesehen habe, weiß ich nicht. Ganz eigentümlich liegen die Verhältnisse bei dem Evangelium aus Adişi in Suanetien. Dort fehlt der Anfang von Mt und Lk, ebenso der Schluß von Mk. Ich hatte nun drei Stunden

¹ Um die alttestamentlichen Texte habe ich mich insofern nur gekümmert, als mich der Auftrag der Septuaginta-Kommission etwas anging. Am Tage meiner Abreise, merkwürdigerweise, fand sich ein Kodex etwa des 15. Jahrhunderts, der sehr alte Lesarten wiedergab, so daß ich vermute, daß er ältere Lesarten repräsentiert als die bekannte Opiser Handschrift auf dem Athos, (cfr. hierüber Z. f. d. altt. W. 1911 S. 304 ff.).

Zeit, um mir die Photographien der Handschrift genauer anzusehen; angeblich — was ich nicht glaube — soll alles dasein. Aber gerade die fehlenden Stücke machen mich stutzig und erinnern mich an die bekannte absichtliche Verstümmelung eines griechischen Kodex, der auch aus dem Kaukasus stammt. Was den Text anbelangt, so zeigt er an den kontrollierten Stellen derartige Abweichungen von dem landläufigen Text, daß nur zweierlei anzunehmen übrigbleibt: Entweder, der Übersetzer konnte kein Griechisch und hat nur obenhin übersetzt, oder aber, er hatte eine ganz abweichende Vorlage. Das weitere wird sich noch herausstellen. Über die von mir im Auftrage der Akademie besorgten Aufnahmen von Markusevangelien kann ich noch gar nichts sagen, weil ich selbst noch nicht genau weiß, was darin steht.

Von größerer Wichtigkeit als diese Evangelienhandschriften sind nun allerdings die beiden „Apostolos“, von denen ich den einen kollationiert, den andern photographiert habe, aus dem Grunde, weil sie auf ältere griechische Handschriften zurückgehen, als die bisher bekannt gewordenen.

So verschieden in der Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften diese beiden Handschriften sind, so stammen beide auffallenderweise aus ein und demselben Jahr, nämlich 399 n. Chr. Dieses Jahr befindet sich ausführlich am Ende der Paulusvita. Beide sind leider Bruchstücke: es fehlt Anfang und Schluß, so daß wir über den ehemaligen Besitzer, den Zweck der Übersetzung, den Ort der Herstellung und in einem von beiden auch über den Schreiber, völlig im unklaren sind. Nun ließe sich ja der Anfang verschmerzen, aber nicht der Schluß; die eine Handschrift bricht mitten im Timotheusbrief ab, der Hebräerbrief mit interessanten Randglossen steht an 10. Stelle, von den Paulusbriefen fehlt also 2. Tim, Phil, Tit und der Rest der neutestamentlichen Schriften. In dem zweiten steht der Hebräerbrief am Schluß der paulinischen Briefe; dann folgt die Apostelgeschichte, der Jakobusbrief und so weiter, der Rest der Petrusbriefe fehlt, ebenso das Folgende; so daß wir leider nicht darüber orientiert sind, was eigentlich in dieser ältesten Sammlung alles gestanden hat. Das Kirchenmuseum verfügt zwar noch über eine Reihe weiterer Apostolos, diese sind aber bei weitem jünger und, aus den oben angeführten Gründen, war es mir nicht möglich, in diese eine weitere Einsicht zu gewinnen, zwei von ihnen, die im Katalog als „Apostolos“ angeführt sind, No. 584 (1083) und No. 677 (1106), sind keine; 390 stammt aus dem 11. oder 12. Jahrh. und ist nur eine Auslegung der „Apostolos“. 141 (11. Jahrh.) ist ein wüster Haufen Pergament, dessen Ordnung allein

Wochen erfordern dürfte; dann folgen im weiteren Abstand drei aus dem 14. Jahrh., No. 29, 34, 137. No. 4 (16. Jahrh.) usw. Eine der beiden Handschriften stammt aus dem 7.—9. Jahrh. und ist insofern bemerkenswert, als sie das älteste Literaturdenkmal der georgischen Sprache überhaupt ist, das wir besitzen. Ich vermute, daß es die Originalübersetzung, oder aber die erste Abschrift dieser ist, denn die Sprache ist teilweise etwas jünger, als die des Kodex Urbnisi, der etwa aus dem 7. oder 8. Jahrh. stammt; die andere Handschrift gehört in das 10. Jahrh. Die Veröffentlichung des Textes und der Übersetzung in das Deutsche ist zunächst geplant. Außerdem befindet sich in Tiflis noch — ebenfalls nur als Bruchstück — ein weiterer „Apostolos“ aber in Minuskeltext aus dem 11. oder 12. Jahrh., er enthält einen größeren Bestandteil der Apostelgeschichte. Könnte man im Kirchenmuseum in Ruhe und ungestört arbeiten, so würde der Ertrag ja viel reicher ausfallen, und man könnte allein auf Grund paläographischer Studien zu Resultaten kommen, die über das urkundlich bezeugte Material hinausführen und über die Ausbreitung und das Wachsen und Werden des Christentums uns weitere Aufschlüsse erteilen, aber so ist davon wenig zu erhoffen, und man kann froh sein, wenn man das Allernotwendigste erreicht.

Miszellen.

Zu Tertullian De anima c. 43.

Oben S. 4 l. Z. wird der eigentümliche Vergleichungssatz Tertullians De anima c. 43 zitiert: „Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia.“ Corssen nimmt in der Fußnote „perinde ist mir unverständlich“ nur an diesem Wort Anstoß. Auch in mortem ist auffällig, wo wir eher in vitam erwarteten (oder etwa in ortum, in cruce?) Perinde ließe sich nur als Vergleich mit der Stelle der Rippe, die von Adam herausgenommen wird, verteidigen. Selbst iniuria konkret als Stelle des Lanzenstichs ist auffallend. Mit Vergleich der Stellen auf S. 4 ist man versucht an Verderbnis des „de iniuria perinde lateris“ aus „de vulnere percussi lateris“ oder „de ianua (ostio) aperti lateris“ zu denken.

Zu S. 9, 26 „Nach dem Verfasser (von De montibus Sina et Sion bedeutet Sina „aeterna temptatio et odium“, Sion „temptatio exacerbationis et speculatio (c. 2)“ hätte gleich an die semitischen Äquivalente erinnert sein dürfen, an die bei solcher Volksetymologie gedacht ist: שִׁנְאָה sin'ā „Haß“ und aramäisch ܢܫܝܢܐ, syr. ܢܫܝܢܐ, neuhebräisch נִסְיוֹן Pl. נִסְיוֹנוֹת Versuchung.

S. 38, 17 „Bundessöhne“ (Bar Qjâmâ) besser: (B^enai Q^ejâmâ, singul. Bar Q^ejâmâ). S. 42 Anm. „Homilien Mar Nasais“ l. „H. Mâr Narsai's“, vgl. Duval, Littérature syriaque³ p. 344.

Ebenda „neuentdeckte Homilien des nestorianischen Mystikers Mar Behiso (c. 596)“ l. Mâr Behišô': Dieser wird doch wohl identisch sein mit dem bei Assemani B. O. III, I, 275 erwähnten Behješû' oder (nestorianisch ausgesprochen) Behîšô' vom Kloster Kamûl, welcher ein Buch über das Mönchsleben verfaßte: (so l., nicht ܒܗܝܫܘܐ ܕܥܡܘܠܐ) Behjesus Camulaeus composuit Librum de instituto monastico; in der Anmerkung sagt Assemani noch: Behjesus seu potius ܒܝܚܝܫܝܐ Brichjesus (benedictus Jesu) coenobii Camulensis monachus und daß er Zeitgenosse des Patriarchen Timotheus im 8. Jahrhundert war. Diese Zeitbestimmung stimmt aber mit obiger Angabe nicht. Woher Duval, Littér. Syr.³ 232 die Variante „Beréhjésu ou Berikjésu“ hat, weiß ich nicht.

Schila und Tabitha.

Im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift (S. 240) hat E. Nestle auf jene zwei merkwürdigen Namen aufmerksam gemacht, welche in der *Historia Josephi* gelegentlich der Schilderung des wiederkehrenden Antichrists zu denen von Henoch und Elias gestellt sind. Darunter ist der Erstere wohl immer Tabitha zu lesen; für den Zweiten dagegen vermag Nestle noch nichts Befriedigendes darzubieten.¹ Von Anspielungen gewisser koptischen Texte ausgehend, möchte ich nun eine neue Punktation des arabischen Wortes vorschlagen, und zwar statt شِيلَا Schilā, سِبِيلَا Sibillā.² Als Bestätigung eines sich wohl hieraus ergebenden Zusammenhangs zwischen Henoch und der Sibylle, vergleiche man (1) zunächst die Stelle bei F. Rossi, in den *Turiner Memorie*, Ser. II, Tom. XXXVII, S. 106, wo diese schlechtweg als Schwester Henochs angegeben wird; dann (2) die auf den hauptsächlich aus dem Jeremiaskloster bei Memphis stammenden Grab- resp. Gedenksteinen wiederholt vorkommende Anrufungsformel:³ „Unser Vater Adam, Apa Jeremias, Apa Enoch, Ama Sibylla...“; (3) schließlich, die Angaben eines höchst fragmentarisch erhaltenen sa'idischen Textes, apokalyptischen Inhalts,⁴ wo von einem didaktischen Gespräch Henochs mit seiner „Schwester“ die Rede ist. Freilich mit Namen wird die Schwester in den uns erhaltenen Bruchstücken nicht genannt. Doch ist folgender Passus hier bemerkenswert: (Henoch fragt) „Wird denn kein anderer in seinem Körper in den Himmel hinaufgebracht werden, außer mir?“ Sie sagte ihm, „Der Herr . . . wird noch zwei in den Himmel in ihren Körpern aufnehmen. Der eine ist Elias, die andere Tabitha“. Bedenkt man nun die oben an 1. und 2. Stelle angeführten Texte, so wird es kaum gewagt sein, auch an dieser Schwester Henochs die Sibylle zu erkennen. Hoffentlich gelingt es den Kennern der Henoch- resp. der Sibyllinischen Literatur, weitere Beweisstellen für oder gegen die Möglichkeit meiner Vermutung beizubringen.

W. E. Crum.

¹ Arabisch in Legarde, *Aegyptiaca*, 36 ult. Von den 2 alten Pariser Hss. übergeht No. 177, f. 144 vo., das Wort und hat nur Tabitha, während No. 69 am Schluß unvollständig ist. (Diese Auskunft verdanke ich der Güte J. B. Chabots.)

² Forbes Robinson, *Copt. Apocr. Gosp.* 229 las Schila ohne Erklärungsver such; P. Peeters dagegen, *Evang. Apocr. I* (Paris, Picard 1911), 241, will darin einen Silas sehen. Daß der Name Sibylla tatsächlich in dieser Schreibung vorkommt, ersieht man aus Schleifers Arbeit in den *Wiener Denkschriften*, Bd. 53.

³ Am besten jetzt bei H. Thompson in Quibell, *Excav. at Saqqara II*. Variationen der Formel lassen Enoch und Sibylla stets so nebeneinander stehen.

⁴ Gehört einer kleinen Privatsammlung an, mit deren Bearbeitung ich jetzt beschäftigt bin.

112573

112573

Zeitschrift für die Neu-
testamentlich Wissen-
schaft
v. 12
1911

| DATE DUE | BORROWER'S NAME |
|----------|-----------------|
| | |
| | |
| | |
| | |

Zeitschrift für die Neutestamentliche
Wissenschaft

v. 12
1911

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



